PLUTARCO

# OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

## (MORALIA)

## XI

TRATADOS PLATÓNICOS

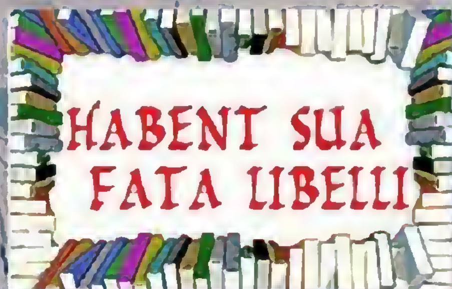
•

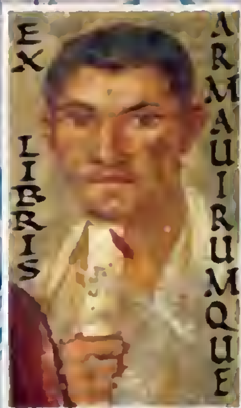
TRATADOS ANTIESTOICOS

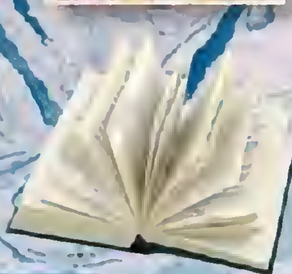
INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 322



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ÓSCAR MARTÍNEZ GARCÍA *(Tratados platónicos)* y CARLOS GARCÍA GUAL *(Tratados antiestoicos)*.



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ *(Tratados platónicos)* y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ *(Tratados antiestoicos)*.

Depósito Legal: M. 21909-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2715-X. Tomo XI.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.

# TRATADOS ANTIESTOICOS

# INTRODUCCIÓN

El proyecto filosófico de Plutarco de Queronea, comprometido con el platonismo en una época —el siglo de Trajano y Adriano— intelectualmente dominada aún por el estoicismo, sólo podía afirmarse marcando distancias doctrinales con el pensamiento del Pórtico, representado entonces por figuras eminentes como Epicteto y, poco después, por el emperador Marco Aurelio. Curiosamente, la crítica antiestoica de Plutarco aparece ante el lector, al menos en los tratados y diálogos que de aquél nos han llegado [1], como una polémica sistemática dirigida casi en exclusiva contra la doctrina de Crisipo y, por extensión, contra el estoicismo antiguo. Pero, aunque este movimiento filosófico y espiritual fue forjado durante el siglo III a. C. en un contexto histórico y cultural

[1] Además de los opúsculos incluidos aquí (*Las contradicciones de los estoicos, Los estoicos dicen más disparates que los poetas* y *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*, núms. 76, 79, y 77 del *Catálogo de Lamprias*, respectivamente), este inventario tardoantiguo de la producción literaria plutarquea atribuido a su hermano recoge los siguientes títulos de tratados o diálogos antiestoicos que no han llegado hasta nosotros: *Sobre lo que depende de nosotros, contra los estoicos* (núm. 154); *Sobre la justicia, contra Crisipo* (núm. 59); *Sobre la experiencia común, contra los estoicos* (núm. 78); *Causas de las oscilaciones (doctrinales) de los estoicos* (núm. 149); *Sobre el primer consecuente, contra Crisipo* (núm. 152).

—el de la Grecia helenística— muy distante ya del mundo grecorromano de los siglos I-II de nuestra era, lo cierto es que mantuvo en su impulso civilizador una continuidad y una vitalidad sorprendentes hasta el final del mundo antiguo. Por eso, como reconocían los propios estoicos contemporáneos de Plutarco, el núcleo esencial de la doctrina profesada por el estoicismo de época romana había sido fijado ya por los maestros del estoicismo antiguo y, entre ellos, era Crisipo y no otro (ni Zenón, el fundador del movimiento, ni su discípulo Cleantes, maestro a su vez de Crisipo) la autoridad indiscutible[2]. Así pues, cuando Plutarco decide medirse directamente con el pensador que dio forma final a la doctrina estoica ortodoxa, no por ello deja de apuntar en no menor medida a los estoicos contemporáneos, contra los cuales estas obras proveen de argumentos a los discípulos de Plutarco y a todos aquellos que, como él, se mueven en la órbita del platonismo y/o de la tradición académica[3].

La crítica de Plutarco al estoicismo es, como dejó sentado Babut hace ya tiempo, una constante verificable, implícita o explícitamente, en una parte sustancial de la vasta producción ensayística de nuestro autor[4]. En cualquiera de sus disertaciones o diatribas —vehículo de popularización de ideales filosóficos—, en sus diálogos y tratados ético-didácticos, así como en sus obras técnicas de filosofía, es posible encontrar numerosos y, a veces, extensos pasajes de

---

[2] EPICTETO, *Disertaciones* I 4, 28-30; I 10, 10.

[3] Sobre las relaciones de Plutarco con el estoicismo antiguo y coetáneo, cf. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme,* París, 1969, págs. 183-238 y 239-270, respectivamente.

[4] BABUT, *Plutarque...*, págs. 19-180. Una posición más matizada es la de J. P. HERSHBELL, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

polémica antiestoica[5], que suelen dar paso a la exposición de sus propios puntos de vista desde una perspectiva platónica abierta a influencias aristotélicas y/o peripatéticas. Ahora bien, los opúsculos antiestoicos de Plutarco reunidos en este volumen están lejos de ser ensayos destinados a un amplio público de lectores, como el que pudieran tener las diatribas populares de Musonio y Epicteto o del propio Plutarco. Se trata en realidad de tratados filosóficos especializados en que la polémica doctrinal, desplegada en un orden no siempre sistemático pero según un método riguroso, apunta necesariamente a un público familiarizado ya con la teoría estoica y otras corrientes de pensamiento, un público directamente comprometido con el rico y tenso debate intelectual que entablaron las principales escuelas filosóficas de la época. Este público no puede ser otro que el de los medios cultivados de las elites políticas e intelectuales de las ciudades y reinos del mundo helenístico y después romano, donde tanto los estoicos antiguos como contemporáneos de Plutarco habían llegado a ser tan influyentes en calidad de consejeros[6]. Es éste el público que acudía a las escuelas de retórica y de filosofía diseminadas por el Imperio romano, el público de formación griega que dirigía el Imperio de los Antoninos.

---

[5] Por ejemplo, en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, *Sobre la virtud moral*, *Sobre la cara visible de la luna*.

[6] En su papel de consejeros, los estoicos antiguos promovieron reformas sociales bastante profundas en algunas comunidades: véase A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca, N.Y., 1990, caps. 6-8; en otros casos —más frecuentes a partir del contacto con Roma— su actuación pública no sólo no cuestionó la realidad imperial romana, sino que incluso le prestó soporte ideológico: véase G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

No es por ello extraño que en estos tratados monográficos de polémica antiestoica el discurrir de los argumentos exhiba con frecuencia un sesgo técnico y casi profesional que acaso a un lector moderno pueda antojársele prolijo y difícil, pero que sin duda constituía el alimento natural de la controversia filosófica entre las distintas corrientes de pensamiento. Por esa razón, me he visto obligado, en las numerosas y, a veces, extensas notas que flanquean la traducción, a proporcionar al lector moderno lo que Plutarco hurtaba o dejaba implícito a sus lectores bien por motivos polémicos bien por considerarlo sabido: el contexto filosófico original de las doctrinas estoicas atacadas por aquél. Salvo en casos evidentes, no pretendo con ello juzgar la pertinencia o no de la crítica plutarquea en cada ocasión[7], sino tan sólo contribuir en la medida de lo posible a que el lector interesado se forme su propio juicio.

[7] Recientemente, Babut ha sintetizado los aspectos más discutibles del pensamiento estoico que fueron criticados por Plutarco desde una sólida posición polémica: véase D. Babut, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), págs. 35-41.

# BIBLIOGRAFÍA[8]

A continuación se ofrecen las referencias completas de los trabajos que han sido de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

## I. PLUTARCO Y EL ESTOICISMO

### 1. *Estudios generales*

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, PUF, 1969.

J. P. Hershbell, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

### 2. *Los temas y métodos de la polémica antiestoica de Plutarco*

D. Babut, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), 11-42.

[8] Véanse también las notas bibliográficas recogidas en las introducciones a los tres opúsculos, que contienen los instrumentos de consulta específicos de cada uno de ellos.

## II. BIBLIOGRAFÍA SUCINTA SOBRE EL ESTOICISMO

Sólo se ofrecen aquí los estudios utilizados con más frecuencia en las notas de la traducción. Para una bibliografía más amplia, cf. R. H. Epp (ed.), *Recovering the Stoics. Spindel Conference*, Memphis, TN, 1985, págs. 125-182; A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, II, págs. 491-510; B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, págs. 393-416.

### 1. *Ediciones, traducciones y comentarios de los fragmentos de los estoicos antiguos*

*SVF* = H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vols. I-III, Leipzig, Teubner, 1903-1905; vol. IV, *Index*, compilado por M. Adler, 1924.

A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers, I: Translations of the principal sources with philosophical commentary; II: Greek and Latin texts*, Cambridge, Cambridge UP, 1987.

R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di..., Milán, Bompiani, 2002.

### 2. *Traducciones al castellano*

Puesto que no existen, que sepamos, traducciones castellanas anteriores a la nuestra ni de *Las contradicciones de los estoicos* ni de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*, ofrecemos las versiones castellanas que de los fragmentos de los estoicos se han hecho hasta hoy: allí podrá encontrar el lector interesado la traducción de algunos de los fragmentos transmitidos por Plutarco en sus opúsculos antiestoicos.

A. J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos, 1996.

A. LÓPEZ EIRE, *Diógenes Laercio: los filósofos estoicos*, introducción, traducción y notas, Barcelona, PPU, 1990.

F. MALDONADO VILLENA, *Crisipo. Fragmentos morales*, traducción, introducción y notas, Madrid, Ed. Clásicas, 1999.

M. SEVILLA RODRÍGUEZ, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid, Akal, 1991.

3. *Estudios generales sobre la filosofía helenística y el pensamiento estoico*

K. A. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 1999.

G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford-Nueva York, Oxford UP, 2001.

E. BRÉHIER, *La Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, 5.ª ed., París, Vrin, 1962 (1.ª ed., 1910).

—, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, PUF, 1951.

A. ERSKINE, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca (N.Y.), Cornell UP, 1990.

M. FORSCHNER, *Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

C. GARCÍA GUAL, M.ª JESÚS IMAZ, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Bogotá, Cincel, 1986.

V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1953.

D. E. H. HAHM, *The origins of Stoic cosmology*, Colombus, Ohio State UP, 1977.

B. INWOOD, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 2003.

A. M.ª IOPPOLO, *Opinione e Scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Nápoles, Bibliopolis, 1986.

A. A. LONG, *Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Londres, Duckworth, 1974 = *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos* [trad. P. JORDÁN DE URRIES], Madrid, Alianza Editorial, 1984.

—, *Stoic studies*, Nueva York, Cambridge UP, 1996.

A. A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, Athlone Press, 1971.

B. MATES, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Ángeles, 1953 = *Lógica de los estoicos* [trad. M. GARCÍA BARÓ], Madrid, Tecnos, 1985.

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1959 = *La Stoa: storia di un movimento spirituale* [trad. O. DE GREGORIO], I-II, Florencia, La Nuova Italia, 1967.

G. PUENTE OJEA, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

A. REYES, *La Filosofía Helenística*, México, FCE, 1965.

J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969 = *La filosofía estoica* [trad. D. CASACUBERTA], Madrid, Alianza Editorial, 1992.

S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Princeton, Princeton UP, 1987 (1.ª ed., Londres, Rontledge, 1959).

F. H. SANDBACH, *The Stoics*, Londres, Chatto & Windus, 1975.

M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, repr. with a new Foreword by MARTHA C. NUSSBAUM and a new Epilogue by the author, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 1999 (1.ª ed., 1991).

R. W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics: an introduction to Hellenistic philosophy*, Londres-Nueva York, Routledge, 1996.

D. TSEKOURAKIS, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Wiesbaden, Steiner, 1974.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

# LAS CONTRADICCIONES DE LOS ESTOICOS

## INTRODUCCIÓN

Como indica su título, en este tratado se proponía Plutarco denunciar las contradicciones internas de la doctrina de Crisipo y así golpear a los estoicos en uno de los motivos de orgullo que más les gustaba proclamar: el de la coherencia y sistematicidad de un pensamiento filosófico que, como un organismo vivo, está estructurado en partes recíprocamente necesarias y armónicamente ensambladas[1]. Aunque a veces Plutarco se deja llevar más allá de su propósito inicial y se enzarza en una crítica propiamente dicha de la doctrina estoica, por regla general la controversia discurre por los cauces que se ha fijado de antemano y con frecuencia insiste al lector sobre el alcance voluntariamente limitado de su polémica[2]. Por otro lado, la perspectiva escogida aquí para criticar al estoicismo —la denuncia de sus contradicciones doctrinales— no era ni mucho menos original, sino que formaba parte de las eventuales líneas de confrontación dialéctica que los manuales de retórica recomendaban[3] y que había sido perfeccionada por la tradición de los tratados filosóficos en prosa, como sugiere Sexto Empírico[4].

---

[1] Cf. nota 1 de la traducción.

[2] Cf. 1042F, 1046E, 1049B, 1051B.

[3] Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 174b19-23.

[4] Sexto Empírico, *Contra los profesores* I 281.

Además, Plutarco dirigió este método de refutación no sólo contra los estoicos, sino también contra los epicúreos[5].

En cuanto a la época de composición de la presente obra, no hay argumentos definitivos para establecer una cronología relativa entre este tratado y los restantes opúsculos de polémica antiestoica que nos han llegado. Los ecos recíprocos de algunos temas en unos y otros no constituyen un indicio plausible puesto que valdrían tanto en un sentido como en el inverso. Respecto a la cronología absoluta, es verosímil la sugerencia de Babut[6] en el sentido de establecer un *terminus a quo* en el período de madurez de Plutarco como maestro de filosofía y ética, cuando ya se había ganado una posición de autoridad reconocida desde la que bien pudo acometer la redacción de estos tratados para uso y aprovechamiento de sus discípulos y amigos. Como *terminus ante quem,* Babut señala la composición de los tratados antiepicúreos, que tanto los indicios externos como su más elaborada articulación formal aconsejan datar en el cambio de siglo. Así pues, es posible avanzar la década de los 80 o 90 del siglo I como la cronología más probable de *Las contradicciones de los estoicos.*

## 1. *La estructura del tratado: ¿plan orgánico o acumulación fortuita de materiales?*

A pesar del rigor con que Plutarco cumple la expectativa anunciada en el título, se le ha reprochado con frecuencia el que no haya impuesto a esta obra una organización sistemática y unitaria de los temas de su crítica[7]. A primera vista, el tratado se compone de una yuxtaposición de partes orgánicamente trabadas y de series de capítulos sin aparente conexión recíproca (como, por ejemplo,

[5] En su tratado perdido *Las contradicciones de los epicúreos (Catálogo de Lamprias,* núm. 129).

[6] D. Babut, *Plutarque, Œuvres Morales. «Sur les notions communes, contre les Stoïciens»,* París, 2002, págs. 29-30.

[7] Cf. I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* ed. stereotipa, Stuttgart, 1968, págs. X-XV; M. Pohlenz, «Plutarchs Schriften gegen die Stoiker», *Hermes* 74 (1939), 1-33; F. H. Sandbach, «Plutarch on the Stoics», *Classical Quarterly* 34 (1940), 20-25.

la serie formada por los capítulos 22-29); esta impresión superficial de descuido o negligencia estructural se ve reforzada por el hecho de que Plutarco no ha coronado la obra con un epílogo formal (aunque esto ocurre también en *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* y en *Sobre la cara visible de la luna).* Sin embargo, como ha mostrado Cherniss[8], la sucesión de los capítulos sigue criterios compositivos que no siempre tienen que ver con nuestras exigencias modernas de ordenación temática, sino que más bien atienden a otras pautas estructurales como la asociación de ideas o la inserción de digresiones, criterios que no son ajenos a los métodos de composición de los tratados filosóficos en prosa desde sus más remotos orígenes[9]. Veamos a continuación, en apretado esquema, la estructura del tratado[10] (hemos puesto en cursiva los elementos que sirven de transición entre los distintos capítulos o series de capítulos, ya por asociación de ideas ya por medio de digresiones).

I. 1-6. EL PENSAMIENTO POLÍTICO ESTOICO Y LA PRÁCTICA REAL DE LA POLÍTICA.

1. La coherencia entre *vida y doctrina:* una necesidad intrínseca de la verdadera filosofía.
2. Los escolarcas del estoicismo antiguo, volcados en la *teoría política* y ausentes de la *vida política.*
3. El *compromiso cívico* y la *polis* cósmica.
4. Los estoicos antiguos y la *patria:* rechazo y aceptación de la ciudadanía ática (Zenón, Cleantes y Crisipo).
5. Los *bienes de la patria* y los bienes del político estoico.

---

[8] H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia». XIII, 2,* Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 396-397.

[9] Por ejemplo, en el caso de Heráclito (tanto si se ve en su libro un tratado en prosa continua como una colección de sentencias): cf. CH. H. KAHN, *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary,* Cambridge, 1979, págs. 6-7.

[10] La confección de este esquema tiene en cuenta la extensa y lúcida paráfrasis del tratado llevada a cabo por CHERNISS (*Plutarch's «Moralia»...,* págs. 372-396), pero aporta además elementos de análisis estructural de nuestra propia cosecha.

6. La crítica de *Zenón* a la *religión cívica* y la participación de los estoicos en los ritos de la ciudad.

II. 7-8. *Zenón* y la filosofía: reacciones a la *República* de Platón.

7. La unidad o pluralidad de las virtudes: *Zenón*, Crisipo y Cleantes.

8. *Zenón* y el *arte de la discusión:* teoría y práctica de su crítica a la *República*.

III. 9-10. La filosofía de *Crisipo:* propedéutica y metodología del discurso filosófico.

9. El orden de transmisión de las partes de la filosofía.
10. El *arte de la discusión*: ventajas e inconvenientes de la argumentación *in utramque partem*.

IV. 11-13. El *principio básico de la doctrina ética* de Crisipo: el *bien* y el *mal* (y sus respectivas acciones: acciones rectas y errores morales) como *valores absolutos*.

11. Las *acciones rectas* y los *errores morales* como imperativos y prohibiciones *universales* de la ley.
12. Lo útil y apropiado, conceptos ajenos a la esfera moral del necio; el problema planteado por la doctrina crisipea de la 'apropiación', *válida para todos los seres vivos*.
13. Otro corolario del *principio básico de la ética estoica:* la equivalencia axiológica de todas las *virtudes* y *acciones rectas*.

V. 14-16. La crítica de Crisipo a Platón y Aristóteles: *valor absoluto o relativo* de los *bienes morales*.

14. La *virtud* y el *vicio* como *patrón de la vida y la muerte* en Platón y Crisipo.
15. La crítica de Crisipo al concepto platónico de *justicia:* a) La justicia es elegible por sí misma; b) La justicia y los restantes bienes: el bien supremo y los bienes instrumentales; la crítica de Crisipo a Platón, coherente con el lema del

estoicismo («sólo la belleza moral es buena»), contradice su crítica a Aristóteles, que presupone la definición del placer como un bien.

16. La definición de *injusticia:* discordia civil del alma (Platón) o daño ejercido a otra persona (Crisipo).

VI. 17-23. El núcleo de la *doctrina ética* de Crisipo: los *bienes*, los *males* y los *indiferentes*.

17. La *doctrina de los bienes y los males*: concordancia y discordancia con la *vida* y la *naturaleza*. El estatuto problemático y ambiguo de los *indiferentes*.

18. La *permanencia* del necio *en la vida:* prioridad de los *males* sobre los *indiferentes*. La *renuncia* del sabio *a la vida:* prioridad de los *indiferentes* sobre los *bienes*. El *patrón de la vida y la muerte:* las cosas intermedias conformes a la naturaleza (los *indiferentes)*.

19. Si los *bienes* y los *males,* polos extremos e irreductibles de la *vida feliz e infeliz,* son igualmente perceptibles por los sentidos, esto contradice la doctrina estoica del sabio inconsciente de serlo.

20. La gestión de las *cosas indiferentes:* el elogio de la vida retirada y de la pobreza y la búsqueda interesada del lucro en las cortes reales o en la profesión sofística.

21. La gestión de las *cosas indiferentes:* el destierro del placer de la ciudad cósmica y la generación providente de los *animales* con vistas a la belleza y el placer de los sentidos.

22. El comportamiento de los *animales* como paradigma de la conducta del ser humano en medio de las acciones intermedias (es decir, relativas a las *cosas indiferentes):* el ámbito de las prácticas rituales y el *testimonio de autoridad* de *Hesíodo*.

23. La aceptación de las *cosas indiferentes* y la inexistencia de lo incausado: *crítica* crisipea de los movimientos adventicios y defensa de las inclinaciones aleatorias de la mente.

VII. 24-29. La actitud contradictoria de Crisipo en el tratamiento de los *testimonios de la tradición platónico-aristotélica*: Ética, Retórica y Dialéctica.

24. La dialéctica de *Sócrates, Platón, Aristóteles* y sus respectivos sucesores en las escuelas académica y peripatética (hasta Polemón y Estratón): contradicción entre la apelación de Crisipo a su *autoridad* y la *hostilidad* manifiesta *hacia las doctrinas de Platón y Aristóteles.*
25. La postura contradictoria de Crisipo acerca de la *alegría por el mal ajeno y otros vicios* (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la definición aristotélica* de la alegría por el mal ajeno).
26. La postura contradictoria de Crisipo acerca de la equivalencia entre una *prudencia momentánea* y una *prudencia duradera* (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la idea aristotélica* de la necesidad de considerar una vida entera para juzgar sobre felicidad o infelicidad).
27. La doctrina crisipea de la *coimplicación de todas las virtudes* (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la versión aristotélica* de esta doctrina).
28. La tolerancia de Crisipo hacia los solecismos y otros errores gramaticales y observancia simultánea de las virtudes de la declamación (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la preceptiva retórica de Aristóteles).*
29. La *hostilidad* de Crisipo hacia la *actitud científica de Platón:* Platón y Crisipo en relación con los *testimonios de autoridad.*

VIII. 30-37. La *teodicea* de Crisipo: el mal en el mundo y los *dioses* de los estoicos.

30. a) El estatuto problemático y ambiguo de los *indiferentes:* recapitulación de la *doctrina ética* de Crisipo; b) Los *dones* de la *Providencia* divina: los *indiferentes.*
31. Los *dones de los dioses*: los *indiferentes.* a) La utilidad de los dioses; b) La *Providencia* divina y la miseria moral de la humanidad.

32. Los epítetos divinos y los *dioses* como *principio de destrucción:* las paradojas de la *Providencia divina* de los estoicos.
33. Los *dioses* como *principio de destrucción:* la instigación divina del mal y la doctrina de Crisipo sobre la imposibilidad de un *Dios cómplice de la maldad.*
34. La potencia omniabarcante de la *Naturaleza Universal: complicidad de Dios con la maldad.*
35. Los designios últimos de la *administración de la Naturaleza Universal:* a) El castigo divino de la maldad y la asignación de males a hombres excelentes; b) El argumento lógico de la *coimplicación recíproca del bien y el mal: utilidad de la generación del mal* en el mundo.
36. La *imposibilidad de suprimir el mal* y la misión filosófica de Crisipo, destinada a la erradicación del mal moral.
37. La falibilidad de la *administración de la Naturaleza Universal:* los descuidos de las menudencias, los démones malvados, la acción de la Necesidad.

IX. 38-40. LA *TEOLOGÍA* DE CRISIPO. LA NATURALEZA DE LOS DIOSES.

38. La *communis opinio* acerca de los dioses y la doctrina teológica de Crisipo: a) Negación de la naturaleza imperecedera de los dioses (excepto *Zeus-mundo*, el único *dios indestructible).*
39. b) Negación de la autosuficiencia de los dioses y de Zeus: la nutrición de los dioses perecederos y la autonutrición de Zeus en la conflagración universal.
40. c) Negación de la felicidad, la dicha y la plenitud de los dioses.

X. 41-43. LA *NATURALEZA DE LOS DIOSES* Y LA DOCTRINA ESTOICA DE LOS *ELEMENTOS.*

41. La *naturaleza ígnea y animada de la divinidad* y la doctrina crisipea de la generación del alma como resultado de la acción del *aire* frío sobre el hálito vital del embrión.
42. La ligereza y el peso del *aire.*

43. La oscuridad del *aire* y las cualidades de los cuerpos.

XI. 44-45. LA *NATURALEZA DE LOS DIOSES:* LA *INDESTRUCTIBILIDAD DE ZEUS-MUNDO.*

44. Zeus-mundo, situado en el centro del vacío: *causa accidental* de su naturaleza indestructible.
45. La cohesión del Universo: obra del *azar*, no del *Destino* ni de la *Providencia*.

XII. 46-47. *CONTINGENCIA* Y *DETERMINISMO* EN EL PENSAMIENTO DE CRISIPO.

46. El *Destino* y la doctrina crisipea de las cosas posibles.
47. El *Destino* y la doctrina crisipea del asentimiento: la teoría de las causas y la *Providencia*.

El esquema anterior nos permite realizar una visión de conjunto del plan compositivo de la obra, que se ajusta, aunque no a la perfección, a un orden temático, acorde con la división estoica de las partes de la filosofía:

A. I-III. *Introducción: teoría y práctica de la actividad filosófica.*

1. Los estoicos antiguos: pensamiento político y práctica política (I).
2. Zenón y el pensamiento político de Platón (II).
3. Crisipo: teoría y práctica del discurso filosófico (III).

B. IV-VII. *Ética de Crisipo.*

1. Valor absoluto de los conceptos morales (IV-V).
   a) Doctrinas de Crisipo (IV).
   b) Críticas de Crisipo a Platón y Aristóteles (V).
2. Los bienes, los males y los indiferentes (VI-VII).
   a) Doctrinas de Crisipo (VI).
   b) Críticas de Crisipo a Platón y Aristóteles (VII).

C. VIII-XII: *Física de Crisipo*.

1. Teodicea (VIII).

2. Teología (IX-XI).
   a) Zeus y los restantes dioses (IX).
   b) La naturaleza de los dioses y los elementos (X).
   c) La naturaleza de Zeus-mundo (XI).
3. El Destino (XII).

Como puede comprobarse, Plutarco ha decidido sacrificar la Lógica de Crisipo y no le ha asignado una sección autónoma, pero ha integrado temas de la Lógica estoica en la sección de ética (VII), si bien lo ha hecho desde un punto de vista ajeno a la Lógica: los capítulos 24 (Dialéctica) y 28 (Retórica). Las secciones A y C tienen una estructura de tríptico, mientras que la sección B está compuesta de dos subsecciones con idéntica estructura de díptico. Es significativo constatar cómo los dos únicos capítulos donde Cherniss no encuentra puntos de sutura con los capítulos anteriores (11 y 30) coinciden con exactitud con divisiones tópicas de la filosofía de Crisipo: el comienzo de la sección ética y el de la sección física, respectivamente. Con todo, el capítulo 30 no es en propiedad un nuevo comienzo, sino más bien un salto hacia atrás: Plutarco regresa al tema general de la sección VI con una recapitulación sobre la doctrina crisipea de los bienes, los males y los indiferentes y, hacia el final del capítulo, de los indiferentes pasa al argumento que constituirá el *leitmotiv* de la sección VII: los efectos positivos o negativos del poder divino sobre la vida de los hombres y el papel del mal en el mundo, es decir, la Teodicea.

## 2. *La crítica de Plutarco al estoicismo: fuentes y métodos de una batalla doctrinal*

El planteamiento tradicional del espinoso problema de las fuentes de la polémica plutarquea contra los estoicos ha estado durante mucho tiempo lastrado por la firme convicción, compartida por muchos investigadores, de que estábamos ante una acumulación de materiales a veces totalmente inconexos, a veces débilmente trabados por temas más o menos afines. Se presuponía además que Plutarco no había tenido acceso directo a los numerosos tratados de Crisipo de los que aporta citas literales y paráfrasis

más o menos extensas, y esta presunción estaba fundada a su vez en el juicio abiertamente negativo que la crítica había dictaminado sobre la fiabilidad de Plutarco como doxógrafo de Crisipo: citas literales distorsionadas, paráfrasis tendenciosas, críticas superficiales y fuera de contexto, malinterpretación del vocabulario estoico y un deficiente conocimiento del pensamiento de Crisipo (por no mencionar las frecuentes acusaciones de mala fe y aversión personal hacia los estoicos)[11]. En coherencia con esta visión, Plutarco habría acudido para redactar el presente tratado a alguna fuente intermedia, situada entre la época de Crisipo y la suya propia y directamente influida por las críticas de Carnéades contra el dogmatismo estoico[12].

Hoy en día estamos en condiciones de contemplar con ojos menos severos el trabajo literario y filosófico de Plutarco en sus tratados de polémica antiestoica. En primer lugar, hay en esta obra un diseño estructural de principio a fin, como hemos visto en el apartado anterior, y esto es sin duda responsabilidad de Plutarco. Luego está el sinfín de citas literales y paráfrasis semiliterales desplegado por nuestro autor, con indicación expresa del libro de Crisipo consultado en cada caso. Cada vez que Plutarco cita un pasaje literal de Crisipo, parafrasea sistemáticamente lo que precede y, a veces, lo que sigue, prueba de que conocía de primera mano el contexto del pasaje citado. Otras veces cita varios pasajes escalonados de un mismo libro de Crisipo, intercalando paráfrasis semiliterales y/o comentarios críticos. Como ha demostrado Babut, la hipótesis más económica aquí es que Plutarco consultó y leyó personalmente los tratados de Crisipo a que hace referencia[13]. Pudo hacerlo, como indica Cherniss, en sus años de formación pasados en Atenas, donde encontraría muchas ocasiones de leer y extractar

---

[11] Los juicios más severos de Giesen, Ziegler y Barrow, así como las opiniones más ecuánimes de Verbeke, Babut y Volkmann, han sido recogidos por Cherniss, *Plutarch's «Moralia»...*, págs. 401-404.

[12] Para las diferentes posiciones defendidas por los sostenedores de esta hipótesis tradicional (Von Arnim, Pohlenz, Sandbach), cf. M. Zanatta, *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici,* Milán, 1993, págs. 8-16.

[13] Babut, *Plutarque...*, págs. 28-33.

estas obras en bibliotecas públicas y privadas, así como de escuchar las lecciones de sus maestros en la Academia, encaminadas a refutar los dogmas de los estoicos[14]. Pudo incluso, conjeturamos nosotros, consultar en su biblioteca privada o en la de la Academia de Queronea algunas copias de tratados de Crisipo, si tomamos al pie de la letra algunas pistas que él mismo nos da a lo largo del presente opúsculo, cuando reconoce que es posible desenrollar cualquier libro de Crisipo para encontrar cierta doctrina de los estoicos (1039E) o confiesa disponer de un tratado de Crisipo que no se encuentra al alcance del gran público (1045D). Sea como fuere, la impresión general que puede sacarse de estos indicios es que el manejo plutarqueo de los textos de Crisipo era más directo y fluido de lo que se creía tradicionalmente.

Esto afecta, naturalmente, a la valoración moderna de los métodos y propósitos de la polémica antiestoica de Plutarco. A lo largo de la obra, el lector podrá formarse un juicio propio sobre este problema tan controvertido, que depende en gran medida de la sensibilidad literaria y filosófica de cada cual. Aun así, y sin pretender entrar en el terreno de los juicios de valor (sobre la buena o mala fe de Plutarco al transmitir la doctrina estoica), hay dos hechos importantes sin los cuales no es posible avanzar una opinión fundada: el primero tiene que ver con la forma y el tono de la crítica, que en ocasiones se vuelve abiertamente agresivo; el segundo, con el tipo de argumentos esgrimidos contra los adversarios, de los cuales se ha dicho que distorsionan y malinterpretan gravemente el pensamiento estoico. En cuanto a la primera cuestión, Babut ha mostrado que el estilo de la confrontación dialéctica entre distintas escuelas preveía estas abruptas agresiones direc-

[14] Para CHERNISS (*Plutarch's «Moralia»...*, págs. 398-400), Plutarco habría recopilado extractos de lectura en forma de *hypomnémata*, vertidos posteriormente en su obra perdida *Selecciones y refutaciones de los estoicos y los epicúreos (Catálogo de Lamprias*, núm. 148). Éste habría sido, pues, el paso intermedio entre las lecturas originales de Plutarco y la composición de sus tratados antiestoicos y antiepicúreos.

tas[15]: el propio Plutarco nos sugiere en varios pasajes de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* que ése era también el tono empleado por los estoicos contra los epicúreos (1075E) y contra los académicos (1077C) y, en nuestro tratado, cita un pasaje de Crisipo quc constituye un ataque furibundo contra los megáricos (1036F). El segundo problema es más complejo pero podría plantearse en sus justos términos si, como sugiere Cherniss, encuadramos la crítica de Plutarco a los estoicos dentro del género —el tratado o diálogo de polémica doctrinal— que le dio cauce literario, con todas las exigencias retóricas y dialécticas que ello implica. No debe extrañarnos, pues, si en estos 'panfletos' antiestoicos Plutarco silencie parte de la doctrina criticada o no se esfuerce en contextualizar el pensamiento de Crisipo: ¡faltaría más! Pero esto no quiere decir que, cada vez que cita o parafrasea un pasaje de Crisipo, trate de distorsionarlo de un modo consciente y voluntario[16]. Lo cierto es que las doctrinas y términos estoicos transmitidos por Plutarco, aunque sea sesgadamente, coinciden por lo general de forma significativa con el testimonio aportado por la mayoría de nuestras fuentes doxográficas.

Otra cosa bien distinta es la interpretación que de la doctrina estoica nos da el propio Plutarco: ahí sí podemos encontrar errores imputables al autor o sencillamente presupuestos de partida imposibles de compartir desde *humus* doctrinales tan distantes como el estoicismo y la tradición platónica. Pero lo que sí debemos agradecerle, al menos, es que se esforzase, aunque no siempre lo consiguiera, por separar con nitidez el contenido puramente doxográfico y la interpretación de su propia cosecha.

---

[15] Cf. D. Babut, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Anciennes* 100 (1998), 11-42 (véanse págs. 13-15).

[16] Esto sólo ocurre en muy contados casos: cf. nota 188 de este tratado y notas 205, 255, 311 y 318 de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*.

## NOTA SOBRE EL TEXTO

Esta traducción está hecha sobre el texto griego editado por H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia». XIII, 2*, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 412-603 (para la tradición manuscrita, véanse págs. 406-411). Nos hemos apartado de la lectura dada por Cherniss en los siguientes pasajes:

| | *Edición de Cherniss* | *Lectura adoptada* |
|---|---|---|
| 1035C | μέλλομεν τι *ed. Basil.* | μέλλομεν ὀρθῶς τι POHLENZ |
| 1041B | [καὶ κρούει καὶ ταράττει] g | καὶ ⟨συγ⟩κρούει [ταράττει] POHLENZ |
| 1042F | κακιῶν *codd.* | κακιῶν· POHLENZ |
| 1044F | τι *codd.* | τι ⟨τῶν ἀπειρημένων⟩ XYLANDER |
| 1045D | ⟨ἢ⟩ SANDBACH | ⟨ἢ καθήκει⟩ POHLENZ |
| 1045E | [ἐν ἄλλῳ] SANDBACH | ἀδήλως POHLENZ |
| 1045F | ἄλλον *codd.* | ἄδηλον WYTTENBACH |
| 1047F | τοῦ *codd.* | ⟨περὶ⟩ τοῦ POHLENZ |
| 1052C | ἐνταῦθα μὲν οὖν $X^3$ g B | ἐνταῦθα μὲν *codd.* |
| 1053B | τὰ μὲν *codd.* | ⟨ὡς⟩ τὰ μὲν POHLENZ |
| 1053B | ⟨τὸν κόσμον διόλου⟩ CHERNISS | ⟨ἔμψυχον τὸν κόσμον⟩ POHLENZ |
| 1054F | εἰς ταὐτὸ CHERNISS | εἰς αὐτὸ $X^3$ |

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

A continuación ofrecemos las referencias completas de los trabajos que nos han sido de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios*

M. BALDASSARRI, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici: I: Delle contraddizioni degli Stoici. Gli Stoici dicono cose più assurde dei poeti*, trad., intr. e comm. a cura di..., Trento, Verifiche, 1976.

*Les Stoïciens*, textes traduits par É. BRÉHIER, édités sous la direction de P.-M. SCHUHL, París, Gallimard, 1962 *(Des contradictions des Stoïciens*, págs. 93-134).

H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia, XIII, Part II: 1033A-1086B*, ed. with an Engl. transl. by ..., Londres, Heinemann-Cambridge (Massachusetts), Harvard Univ. Pr., 1976.

M. POHLENZ, *Plutarchi Moralia, vol. VI fasc. 2*, recensuit et emendavit ..., editio altera quam curavit addendisque instruxit R. WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1959.

M. ZANATTA, *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici*, introd., trad. e commento di..., Milán, Rizzoli, 1993.

2. *Los temas de la filosofía estoica en* Las contradicciones de los estoicos

K. ALGRA, «Chrysippus on virtuous abstention from ugly old women», *Classical Quarterly* 40 (1990), 450-458.

K. R. BIERMANN, «Zur Kombinatorik in der Antike», *Schriftenreihe für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 21.1 (1984), 67-68.

G. BOYS-STONES, «The *epeleustikè dunamis* in Aristo's psychology of action», *Phronesis* 41 (1996), 75-94.

—, «Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 1048 DE», *Classical Quarterly* 46 (1996), 591-596.

—, «Locating the cosmos: an Academic argument against Chrysippus», *Mnemosyne* Ser. 4, 50 (1997), 577-585.

R. CABALLERO SÁNCHEZ, «*Οἰκείωσις* en Plutarco», en J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, R. J. GALLÉ CEJUDO, *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, págs. 105-118.

P. Donini, «Plutarco e il determinismo di Crisippo», en Gallo (ed.), *Aspetti dello stoicismo...*, págs. 21-32.

J. Glucker, «Πρὸς τὸν εἰπόντα. Sources and credibility of *De Stoicorum repugnantiis* 8», *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 473-489.

H. T. Johann, «Das Naturgesetz und der unvollkommene Mensch (Plut, *Stoic. rep.* 11, 1037 c-f)», *Rheinische Museum* 116 (1973), 347-352.

Raúl Caballero Sánchez

1033A **1.** Soy partidario, en primer lugar, de examinar en las vidas la coherencia de las doctrinas[1]. Pues si es necesario,
B como dice Esquines[2], que «el orador y la ley hablen con una misma voz», más lo es que la vida del filósofo sea concorde con su doctrina[3], ya que la doctrina del filósofo es una ley libremente elegida y de su propiedad —si es que de hecho consideran la filosofía no como un juego de virtuosismo verbal que se practica para obtener fama, sino como lo que realmente es, una actividad digna de la mayor seriedad[4]—.

---

[1] Los estoicos hicieron de la coherencia interna de su pensamiento *(homología)* uno de los rasgos diferenciales de su sistema filosófico: cf. Diógenes Laercio, VII 40 = *SVF,* II 38; Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 16 = *SVF,* II 38. Aun siendo la denuncia sistemática de las inconsistencias de la doctrina estoica el tema central de la presente obra, éste queda supeditado en Plutarco a una exigencia metodológica previa, acorde con el pensamiento ético de Platón: la concordia entre teoría y práctica, entre vida y doctrina.

[2] Esquines, *Contra Ctesifonte* 16.

[3] Un eco quizá de Platón, *Laques* 188c-e. Cf. Plutarco, *Contra Colotes* 1117E.

[4] Como insinúa aquí Plutarco irónicamente, para los estoicos la filosofía era, ante todo, un arte de vivir, no una especulación inerte, vacía de proyección práctica: cf. Ps.-Plutarco, *Las doctrinas de los filósofos* 874 E-F = *SVF,* II 35; Filón de Alejandría, *Alegorías de las Leyes* I 56-58 = *SVF,* III 202.

**2.** Pues bien, es el caso que el propio Zenón, aun dentro de su parquedad, ha escrito mucho —igual que Cleantes ha escrito mucho y Crisipo muchísimo— sobre el sistema de gobierno, sobre el modo de mandar y ser mandado, de impartir justicia y practicar la oratoria[5]. Sin embargo, no es posible encontrar en la vida de ninguno ni un cargo de estratego, ni una actividad legislativa, ni un ingreso en el Conse- c
jo, ni un alegato ante los tribunales, ni una expedición por la patria, ni una embajada, ni una donación pública[6]. En lugar de eso, en tierra extranjera disfrutaron del ocio como de la flor de loto[7] y pasaron su vida entera —que no fue breve, sino bastante dilatada— entre discursos y libros y paseos. Por eso, no es 'inevidente'[8] que vivieron de manera más

---

[5] Entre las obras de Zenón de Citio *(ca.* 335-263 a. C.), el fundador de la escuela estoica, Dióg. Laerc., (VII 4 = *SVF,* I 41) menciona el título de dos tratados políticos: *República* y *Sobre la ley.* Según la misma fuente (VII 175 = *SVF,* I 481), su discípulo y sucesor en la jefatura de la Estoa, Cleantes de Aso *(ca.* 331-232 a. C.), consagró a esos temas cuatro escritos: *Político, Leyes, De cómo administrar justicia, Sobre el reino.* En cuanto a Crisipo de Solos *(ca.* 280-207 a. C.), discípulo de Cleantes y tercer escolarca de la Estoa, fue autor de una obra extensa y prolija, que contrasta fuertemente con la contención estilística de Zenón, como Plutarco pone de relieve en este pasaje, pero que, por su insuperable habilidad dialéctica y solidez argumentativa, le otorgó el título unánime de «segundo fundador» de la escuela. El catálogo de obras crisipeas de Dióg. Laerc. (VII 189-202) se interrumpe abruptamente en los ensayos de ética; el propio Plutarco, en el tratado que aquí traducimos, ha recogido el título de tres opúsculos de Crisipo relacionados con la vida de la polis (seguramente no los únicos): *Sobre la ley* (1037F), *Sobre la República* (1044B y D), *De cómo administrar justicia* (1045D, 1049E).

[6] Cf. Plut., *C. Col.* 1126E.

[7] El disfrute del ocio produce en los estoicos el mismo efecto nocivo que la flor de loto en quienes la prueban (cf. *Odisea* IX 94-97): el olvido del regreso a la patria.

[8] Como apunta Cherniss *(Plutarch's Moralia...,* pág. 415, nota f), Plutarco juega irónicamente con el lenguaje técnico de la lógica estoica:

acorde[9] con lo que escribieron y predicaron otros que con sus propias doctrinas, al pasar su vida al completo en esa 'tranquilidad' que tanto elogian Epicuro[10] y Jerónimo[11].

El propio Crisipo, al menos, en el libro cuarto de *Sobre los géneros de vida*, opina que en nada se distingue de la vi-
D da placentera la vida consagrada al estudio. Citaré sus palabras literalmente: «Cuantos suponen que para los filósofos

---

en la clasificación estoica de los argumentos (válido/no válido, verdadero/no verdadero y demostrativo/no demostrativo), el demostrativo es un tipo de argumento verdadero cuya conclusión, no evidente *(ádēlon)* por sí misma, queda al descubierto a partir de las premisas (cf. Sexto Empír., *Contra los profesores* VIII 305-314; Mates, *Lógica...*, págs. 108-109).

[9] Aquí también hay un juego de palabras implícito en el adverbio *homologouménōs*, que apunta irónicamente a la definición del *télos* de la vida (el fin moral que persigue nuestra existencia) tal como fue expresada por Zenón y sus seguidores: «vivir en acuerdo racional» *(homologouménōs zên*, cf. Estobeo, II 7, 6a, 1-4 = *SVF*, I 179b), o, según la fórmula más extendida en las fuentes, «vivir en acuerdo racional con la naturaleza» *(homologouménōs têi phýsei zên*, cf. Dióg. Laerc., VII 87 = *SVF*, I 179). Lejos de impugnar la primera, la segunda definición desarrolla explícitamente aspectos implícitos en aquélla, pues vivir en acuerdo racional, es decir, vivir de acuerdo con la razón es, para el ser humano, el modo más perfecto de vivir de acuerdo con la naturaleza. Según Pohlenz, *La Stoa...*, I, págs. 235-238, Cleantes habría ampliado la concisa definición de Zenón para hacerla más inmediatamente comprensible al público en general, con fines protrépticos; Crisipo le siguió en ello y así fue redefinida en adelante la fórmula estoica del *télos*.

[10] Frag. 426 Usener. La tranquilidad es condición de posibilidad del placer estable o *catastemático* (esto es, derivado de la ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma) que Epicuro establecía como fin de la vida feliz: de ahí que la tranquilidad y el retiro sean los ingredientes principales de la seguridad del sabio ante la fortuna (cf. Epicuro, *Máximas Capitales* 14).

[11] Frag. 11 Wehrli. Para Jerónimo de Rodas, peripatético del siglo iii a. C., el fin de la existencia humana era «vivir sin turbación» *(tò aochlḗtōs zên*, frag. 13 Wehrli = Clemente de Alejandría, *Misceláneas* II 21, 127; Cicerón, *Lúculo* 131), aunque, a diferencia de Epicuro, no identificaba este concepto con el de placer.

es apropiada sobre todo la vida consagrada al estudio, en mi opinión cometen un error de principio, porque en el fondo piensan que deben hacer eso por diversión o por algún otro fin similar a él y que han de conducir más o menos así su vida entera. Pero esto es, si se contempla con claridad, llevar una vida placentera. En efecto, no debe pasarnos desapercibido el sentido oculto de estas opiniones, pues si bien muchos las declaran abiertamente, no pocos las expresan de un modo más bien oscuro»[12].

Y bien ¿quién se ha hecho más viejo en esa vida consagrada al estudio sino Crisipo y Cleantes y Diógenes y Zenón y Antípatro[13]? Éstos incluso abandonaron sus propias patrias, no porque tuvieran ningún reproche contra ellas[14], sino para pasar el tiempo con tranquilidad en el Odeón y en el Zoster entregados a sus estudios y a doctas controversias[15]. E

[12] Los primeros son, como es obvio, los epicúreos; los segundos son los peripatéticos, quienes, desde la polémica entre Teofrasto y Dicearco, discípulos directos de Aristóteles, desarrollaron posiciones divergentes sobre el problema del compromiso del sabio con la política activa: o preferencia por la vida teorética (Teofrasto) o inclinación por la vida activa (Dicearco).

[13] Plutarco ofrece, sin seguir un orden cronológico riguroso, la lista de los primeros cinco escolarcas de la Estoa: Zenón, Cleantes, Crisipo (sobre la avanzada edad de éstos, véase *supra*, n. 5), Diógenes (*ca*. 240-152 a. C.) y Antípatro (activo hacia la mitad del s. II a. C.). Entre Crisipo y Diógenes olvida Plutarco, quizá por su escasa relevancia, a Zenón de Tarso, que sucedió a Crisipo en 204 a. C., a no ser que, como sugiere CHERNISS (*Plutarch's Moralia*..., pág. 417, n. e), veamos a este personaje en el Zenón enumerado entre Diógenes y Antípatro.

[14] Todos habían nacido en áreas excéntricas del mundo griego y se dirigieron a Atenas para desarrollar allí su 'misión' filosófica, como pone de manifiesto el mismo Plutarco en *Sobre el exilio*, 605B: «Zenón era de Citio, Cleantes de Aso, Crisipo de Solos, Diógenes de Babilonia, Antípatro de Tarso...».

[15] El Odeón de Atenas, pequeño teatro circular destinado a competiciones musicales, escuchó las lecciones de Crisipo (DIÓG. LAERC., VII

Por lo menos Aristocreonte, el discípulo y pariente de Crisipo[16], al erigir sobre una columna la estatua de bronce del maestro, inscribió en aquélla el siguiente dístico:

*Aristocreonte ha alzado sobre pedestal a su tío Crisipo,*
*la cuchilla que desenredó los embrollos de los académicos.*

¡Así que eso es Crisipo, el anciano, el filósofo, el defensor del modo de vida regio y político, el que opina que la vida consagrada al estudio en nada se distingue de la placentera!

**3.** Pero es que los demás, cuantos se comprometen en una actividad pública, se contradicen aún más con sus pro-
F pias doctrinas. En efecto, ocupan cargos administrativos y judiciales, ejercen como asesores y legisladores, imponen castigos y otorgan honores, como si fuesen ciudades aquellas en las que administran los asuntos públicos, como si fuesen consejeros y jueces los que son sorteados en cada ocasión, estrategos los que son votados a mano alzada, y leyes las de Clístenes, Licurgo y Solón, que tachan de necias e insensatas[17]. Así que, incluso dedicándose a la política, se contradicen.

---

184; Plut., *Sobre el exilio* 605A). En cuanto al promontorio Zoster, situado en la costa occidental del Ática, no se tienen noticias de que fuera escenario de discusiones filosóficas.

[16] Crisipo era tío materno de Aristocreonte: cuenta Dióg. Laerc. (VII 185) que éste y su hermano se desplazaron a Atenas para ser educados por el tío, quien dedicó a Aristocreonte al menos nueve tratados. Éste, a su vez, además de erigir una estatua honorífica, escribió en memoria de su tío un tratado titulado *Tumbas de Crisipo* (*SVF*, II 12). El dístico citado por Plutarco hace referencia a la controversia dialéctica entre estoicos y académicos: cf. *infra*, cap. 10.

[17] A las ciudades históricamente configuradas como «agrupaciones de hombres que habitan en un mismo territorio y son gobernados por una misma ley» (según la definición estoica: cf. *SVF*, III 329), los estoicos (al

4. Además Antípatro, en *Sobre la diferencia entre Cleantes y Crisipo,* ha recogido la noticia de que Zenón y Cleantes no quisieron hacerse atenienses para que no pareciera que cometían una ofensa hacia sus propias patrias[18]. Aun pasando por alto el hecho de que, si éstos hicieron bien, Crisipo no actuó correctamente al dejarse inscribir en la ciudadanía ateniense[19], supone una contradicción grave y fuera de razón el que, después de haber desterrado tan lejos sus personas y sus vidas, sus nombres los reservasen para sus respectivas patrias. Es como si uno dejara a su esposa legítima y viviera con otra mujer y, aunque se acostara con ésta y le diera hijos, no contrajese matrimonio legal con la segunda por no parecer que ofendía a la primera. 1034A

5. Por otro lado, cuando Crisipo escribe en *Sobre la Retórica* que el sabio hará discursos en público y participará en política, como si creyese que la riqueza es un bien, así como B

menos a partir de Crisipo) contraponían la *cosmópolis* (ciudad del mundo o universal), habitada por los dioses y los hombres, cohesionada y gobernada por la única ley racional que opera en el Universo *(SVF,* III 333-339). La crítica de las leyes positivas de las ciudades griegas se fundamenta en la creencia estoica en una ley natural común a dioses y a hombres, que no es sino la Razón que habita en la naturaleza: es a ella a la que ha de subordinarse en última instancia la ley de la polis. Véase Schofield, *The Stoic Idea...,* págs. 57-92.

[18] Sobre los honores tributados a Zenón por los atenienses, cf. Dióg. Laerc., VII 6 = *SVF,* I 3 (pág. 4, 20-22). La fidelidad de Zenón a su patria de nacimiento es ilustrada por la noticia que transmite Antígono de Caristo en Dióg. Laerc., VII 12 = *SVF,* I 3 (pág. 4, 34-37).

[19] Es probable que, como sugiere Pohlenz *(La Stoa...,* I, pág. 40), el honor de la ciudadanía otorgado a Crisipo por los atenienses tenga que ver con su negativa a dedicar ninguno de sus tratados a reyes y con su rechazo a aceptar las invitaciones de aquéllos (Dióg. Laerc., VII 185 = *SVF,* II 1 [pág. 2, 21-22, 23-25]).

la fama y la salud[20], está reconociendo que las teorías de los estoicos no tienen aplicación práctica ni utilidad pública y que sus doctrinas son inadecuadas a los usos y a las acciones[21].

6. Además, es precepto de Zenón que no se construyan templos de los dioses, porque un templo es algo de no mucho valor y no es un lugar sagrado y ningún trabajo de albañiles y artesanos es de mucho valor[22]. Sin embargo, los que

---

[20] Desde la perspectiva del sabio estoico, la salud, la riqueza y la fama no son bienes, sino cosas indiferentes (es decir, ni buenas ni malas), puesto que la virtud no depende de ellas, sino que es autosuficiente y se basta a sí misma para alcanzar la vida feliz. En la ética estoica, 'bueno' y 'malo' sólo se pueden predicar de la virtud y el vicio, respectivamente. Para la doctrina de los indiferentes, cf. Dióg. Laerc., VII 12 = *SVF,* III 117 y Estob., II 7, 5a, 2-9 = *SVF,* III 70; véase Forschner, *Die Stoische Ethik*..., págs. 165-171.

[21] Para Crisipo, los fines de la actividad del sabio y del político no siempre coinciden: el primero persigue la virtud y, a tal fin, las cosas indiferentes no son necesarias; el segundo, en cambio, debe perseguir para la comunidad a la que sirve otros objetivos que caen fuera de la esfera estrictamente moral del sabio —como riqueza, fama, salud— y, desde este punto de vista, ha de actuar como si esos fines fuesen bienes, porque, aunque no son dignos de elección para el sabio, sí lo son para la polis (cf. *supra,* n. 17): su campo de actuación es el de las acciones intermedias, no el de las acciones rectas (cf. *infra,* n. 63). Véase M. Schofield, «Social and political thought», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History*..., pág. 770. Para una interpretación de este pasaje centrada en la persuasión como arma principal del filósofo estoico para influir en la política, véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers*..., II, pág. 418.

[22] Cf. *SVF,* I 264. El principio de que ninguna edificación humana sirve para hospedar la relación privilegiada entre el hombre y la divinidad, que habita en su común naturaleza racional, refleja bien la recíproca articulación de elementos estoicos y cínicos (con un rechazo radical de las convenciones sociales habitualmente admitidas) presente en la utopía política de Zenón *(República),* escrita cuando aún era discípulo del cínico Crates, e imaginada ya como una comunidad de hombres, mujeres y niños

aplauden estas palabras por lo bien dichas que están celebran misterios en los templos, suben a la acrópolis, se prosternan ante las estatuas de los dioses, depositan coronas en los santuarios, ¡que son obras de albañiles y artesanos! Luego piensan que los epicúreos se refutan a sí mismos por hacer sacrificios a los dioses[23], cuando son ellos quienes en mayor medida se refutan a sí mismos porque hacen sacrificios en altares y templos que, en su opinión, no merecen ni existir ni ser construidos[24]. c

---

unidos por lazos de amistad y concordia (véase SCHOFIELD, *The Stoic Idea...*, págs. 26-28), ya como una sociedad universal de sabios (véase ERSKINE, *The Hellenistic Stoa...*, págs. 18-27).

[23] Como los estoicos, Epicuro admitía la existencia de los dioses pero, en su afán por suprimir del alma humana la angustia por el más allá y el miedo a la muerte, fuente inagotable de turbación, negó enérgicamente cualquier tipo de intervención divina en los asuntos humanos y situó la morada de los dioses en los espacios intercósmicos *(intermundia)*, donde llevaban una existencia feliz y no se preocupaban en absoluto del destino de los hombres. De ahí que los estoicos reprocharan a los epicúreos una flagrante contradicción entre su concepción de la divinidad y el hecho de que tomaran parte en los cultos religiosos, destinados a solicitar la asistencia divina (Plutarco toma prestados estos argumentos en sus opúsculos antiepicúreos: cf. *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1102B-C y *C. Col.* 1112C). Para Epicuro, la participación en los cultos públicos de la ciudad no sólo formaba parte de su recomendación general de cumplir las leyes y obligaciones cívicas, sino que se desprendía de una sincera piedad por los dioses, espejos privilegiados en los que contemplaba, perfectamente cumplido, el ideal de dichosa serenidad *(ataraxía)* del sabio epicúreo; sobre esto, véase el análisis de A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux* = *Epicuro y sus dioses* [trad. LEÓN SIGAL], 3.ª ed., Buenos Aires, 1979, págs. 36-40.

[24] El reproche dirigido aquí por Plutarco a los estoicos fue utilizado por los propios epicúreos contra sus adversarios filosóficos: cf. FILODEMO, *Sobre la piedad* 9-19. Pero, igual que aquéllos, los estoicos participaban en los ritos de la ciudad convencidos de que la religión oficial expresaba simbólicamente una idea de lo divino no contradictoria con su doctrina teológica: cf., *infra*, 1051E-F.

7. En cuanto a las virtudes, Zenón, igual que Platón[25], admite varias de acuerdo con sus diferencias —así, por ejemplo, la prudencia, la valentía, la moderación, la justicia—, en la idea de que, aunque inseparables, son distintas y diferentes unas de otras. Pero a su vez, cuando define cada una de ellas, dice que la valentía es prudencia <en las pruebas que se han de soportar, la moderación prudencia en las decisiones que se han de tomar, la prudencia propiamente dicha prudencia> en las acciones que se han de realizar, y la justicia prudencia en los méritos que se han de distribuir[26], dando a entender que la virtud es única y que su aparente
D diferencia reside en las relaciones con sus objetos, según sus actividades[27].

Pero no es Zenón el único que claramente se contradice consigo mismo acerca de esto, sino también Crisipo, quien acusaba a Aristón[28] por afirmar que las restantes virtudes

[25] El tema de la pluralidad de las virtudes fue desarrollado por Platón en *República* 427e-435b, 441c-444a, donde se analizan las virtudes del Estado ideal. Según *Leyes* 963c-965e, las cuatro virtudes cardinales, siendo diferentes, son al mismo tiempo una (de ahí que a cada una de ellas se le dé el nombre de virtud).

[26] Para evitar la ambigüedad implícita en la terminología de Zenón —que parece unificar todas las virtudes al definir cada una de ellas como 'prudencia' en determinadas circunstancias— y en consonancia con el intelectualismo moral propio del pensamiento estoico, los sucesores de Zenón designaron la razón práctica como «ciencia *(epistḗmē)* del bien y del mal» (cf. Plut., *Sobre la virtud moral* 441 A = *SVF*, I 201): compárense en este sentido las definiciones dadas por Crisipo de las cuatro virtudes (Estob., II 7, 5b1 = *SVF*, III 262). Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 384.

[27] Aquí Plutarco atribuye a Zenón la línea doctrinal y el vocabulario esgrimidos por Aristón de Quíos contra la tesis de la pluralidad de las virtudes. Sobre la posición de Aristón, véase *infra*, n. 28 y 29.

[28] Aristón de Quíos, uno de los discípulos de Zenón, atacó la doctrina ética profesada por su maestro en uno de sus nudos principales, el relativo a la asignación de valor extramoral, positivo o negativo, a los indiferentes

eran modos de ser de una única virtud, pero defendía a Zenón al definir de esa manera cada una de las virtudes[29].

Y Cleantes, tras haber dicho en sus *Comentarios de Física* que la tensión es un impacto de fuego y recibe el nombre de 'fuerza' y 'poder' si en el alma deviene capaz de llevar a cabo lo que le concierne, añade textualmente[30]: «Esta

---

(cf. *supra*, n. 20), y consideró finalidad única de la vida la indiferencia absoluta hacia todo aquello que quedaba fuera de la virtud y el vicio (Cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 63 = *SVF*, I 361; CIC., *Lúc.* 130 = *SVF*, I 362). Zenón, en cambio, sostuvo que había diferencias de valor *(axía)* entre las cosas indiferentes, puestos que unas son conformes a la naturaleza y, por ende, preferidas (por ejemplo, la salud), mientras que otras son contrarias a la naturaleza y, por ende, no preferidas o rechazadas (por ejemplo, la enfermedad): cf. ESTOB., II 7, 7g = *SVF*, I 192.

[29] Para Aristón, la naturaleza absolutamente indiferente del terreno intermedio entre la virtud y el vicio presuponía la unidad absoluta de la vida moral: así pues, es única la razón práctica *(phrónēsis)* en tanto que ciencia del bien y del mal y los distintos modos en que se despliega en medio de las cosas indiferentes no constituyen sino nombres diversos de una sola disposición de espíritu, modos de ser relacionales que difieren en función de los objetos a que se aplica (DIÓG. LAERC., VII 160-161 = *SVF*, I 351). Crisipo dedicó dos de sus tratados a refutar esta tesis de Aristón, insistiendo en el carácter cualitativamente diferente de cada una de las virtudes, perfectamente compatible con la consistente unidad de la vida psíquica. Véanse LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 384; B. INWOOD-P. DONINI, «Stoic Ethics», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 718-719.

[30] Cleantes desarrolló con hermosa plasticidad poética la doctrina de la tensión *(tónos)*, la principal propiedad física de la fuerza cósmica que, en la teoría de su maestro Zenón, mantiene el Universo cohesionado consigo mismo y con todas sus partes (FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 125, 4 = *SVF*, I 106). En particular, Cleantes identificó la tensión cohesiva del macrocosmos y el microcosmos con la energía invasora y dinámica del fuego, que informa la materia en su totalidad y le da vida y movimiento (ESTOB., I 17, 3, 11-26 = *SVF*, I 497; CORNUTO, 31 = *SVF*, I 514): en su célebre himno a Zeus, el rayo fulgurante y siempre vivo del Dios supremo es el artífice del cosmos, pues «bajo su golpear todos los hechos naturales se cumplen» *(SVF*, I 537, v. 11). Esta misma tensión imprime vigor al al-

fuerza y poder, cuando se infunde en las acciones que se han cumplir con manifiesta perseverancia, es autodominio; cuando en las pruebas que se han de soportar, valentía; si tiene
E que ver con los méritos, justicia; si con las elecciones y rechazos, moderación»[31].

8. Al poeta que había dicho[32]:

*y no dictes sentencia hasta que escuches ambos discursos*

Zenón le contradecía usando, poco más o menos, el siguiente argumento[33]: «No hay que escuchar al segundo orador

---

ma humana y genera así las cuatro virtudes cardinales, cuya actividad se sustenta no sólo en un conocimiento del bien y del mal, sino también en la fuerza psicológica que hace posible su ejercicio (Estob., II 7, 5b4, 10-12 = *SVF,* I 563b).

[31] *SVF,* I 563a. La crítica de Plutarco a Cleantes presupone que no es posible defender la pluralidad de las virtudes si éstas se reducen a un solo principio físico, el de la tensión del alma. En realidad, los dogmas de la física estoica, tal como fueron desarrollados por Crisipo y sus sucesores, salvarían esta aparente contradicción, pues el movimiento tensor del fuego sutil que constituye el alma (es decir, de lo que Crisipo llamaría *pneûma* o 'hálito vital'), no es uniforme, sino que, con sus diversas vibraciones ondulatorias, genera diferentes propiedades cualitativas, esto es, diferentes virtudes: véanse las exposiciones del propio Plutarco en el capítulo 43 de este mismo tratado, 1053F-1054A = *SVF,* II 449, así como en *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1085 C = *SVF,* II 444.

[32] Se trata de una máxima de origen popular que fue muy explotada en la poesía griega: Hesíodo, frag. 338 Merkelbach-West, Pseudo-Focílides, pág. 87 Young, Aristófanes, *Avispas* 725-726. Cf. Leutsch, *Corpus Paroemiographorum Graecorum* II, pág. 759, 14-15.

[33] *SVF,* I 78. Como sugiere A. Weische *(Cicero und die Neue Akademie,* Münster, 1961, págs. 77-78), el argumento de Zenón estaba probablemente dirigido contra el método antilogístico de Arcesilao (316/15-241/40 a. C.), el fundador de la Academia media que dio una orientación escéptica al pensamiento de la escuela heredera de Platón. Según nos informa Cic., *Supr. bien supr. mal* II 2, el método dialéctico de Arcesilao

tanto si el primero ha hecho la demostración (pues en ese caso la investigación ha llegado a su fin) como si no la ha hecho (pues en tal caso sería lo mismo que si no hubiese atendido la citación del tribunal o, de haberlo hecho, hubiese tatareado ante los jueces). O ha hecho la demostración o no la ha hecho; así que no hay que escuchar al segundo orador».

Sin embargo, tras haber propuesto este argumento, él mismo se ponía a escribir contra la *República* de Platón, resolvía sofismas y aconsejaba a sus discípulos que se ocupasen de la dialéctica por la competencia que procura en tal actividad[34]. Platón, sin embargo, o ha demostrado o no ha F
demostrado las doctrinas que sostiene en la *República* y en ninguno de los supuestos era obligado escribir contra ella,

---

consistía en dejar al primer orador que expusiera su tesis para, a continuación, defender él la tesis contraria con igual verosimilitud, obligando a suspender el juicio sobre ambas. Al negar implícitamente la posibilidad de contradecir la tesis del primer orador, Zenón se hacía eco de la conocida opinión del socrático Antístenes de que no es posible que dos discursos se contradigan, puesto que cada cosa tiene un solo enunciado *(lógos)* que le es propio (frag. 47a Decleva Caizzi) y asignarle otro no implica contradicción, sino que viene a ser lo mismo que no decir nada (en esta sumaria exposición de la lógica de Antístenes, seguimos la interpretación de W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume III. The fifth-century Enlightenment = Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración* [trad. Joaquín Rodríguez Feo], Madrid, 1988, págs. 208-216). El recurso a tesis socráticas o de discípulos de Sócrates fue un procedimiento usado con frecuencia por Zenón para apropiarse de la herencia del socratismo frente a Platón y sus sucesores en la Academia, quienes, a juicio de los estoicos, habían tergiversado la enseñanza del maestro: cf. Ioppolo, *Opinione e scienza...*, págs. 40-44.

[34] De la importancia que Zenón atribuía a la dialéctica, que aprendió del megárico Diodoro, testimonia Dióg. Laerc., VII 25 y 48. En VII 4, además, cita este doxógrafo los títulos de dos tratados zenonianos que corroboran la seriedad con que se tomó la tarea de resolver sofismas: las *Soluciones* y las *Refutaciones*.

sino completamente superfluo e inútil; lo mismo puede decirse también acerca de los sofismas[35].

1035A 9. Crisipo piensa que los jóvenes deben escuchar primero las lecciones de lógica, en segundo lugar las de ética y tras éstas las de física; y, en último lugar, como culminación de los estudios de física, deben ocuparse de la doctrina sobre los dioses. De estas opiniones, expresadas por él en muchas de sus obras, bastará citar un pasaje del cuarto libro de *Sobre los géneros de vida,* según reza literalmente[36]: «Así pues, en primer lugar, tal como han manifestado correctamente los antiguos, hay en mi opinión tres tipos de especulaciones filosóficas: las de lógica, las de ética y las de física[37]. En segundo lugar, de entre ellas creo que debe colocarse primero la lógica, luego la ética, y en tercer lugar la física[38];

[35] La pertinencia de la contradicción puesta de relieve por Plutarco ha de valorarse en el contexto del pensamiento estoico: los trabajos dialécticos de Zenón tenían como objetivo primordial la construcción de un discurso filosófico coherente y sólido y a tal fin se subordinaban las refutaciones de los adversarios, que servían para poner a prueba la consistencia del propio discurso, no para asumir la parte contraria de un discurso cualquiera, como hacía Arcesilao: véase a este propósito *infra* el capítulo 10 de este tratado.

[36] *SVF,* II 42.

[37] Según Sexto Empír., *Contra los profesores* VII 16 = *SVF,* II 38a = frag. 82 Isnardi Parente, la tripartición de la filosofía en física, ética y lógica fue formulada por primera vez de manera explícita por el académico Jenócrates y por los sucesores de Aristóteles en el Perípato, mientras que Platón fue su iniciador sólo de forma virtual.

[38] El orden testimoniado por Plutarco, que corrobora Sexto Empír., *Contra los profesores* VII 22-23, se contradice parcialmente con el que nos transmite Dióg. Laerc., VII 40, donde, entre otros, se atribuye a Zenón y a Crisipo el orden alternativo de lógica, física y ética. Las citas crisipeas que Plutarco desgrana a lo largo de este capítulo explican que las fuentes doxográficas hayan transmitido las dos taxonomías y, al mismo tiempo, paradójicamente, ayudan a disipar la contradicción que Plutarco

y en los estudios de física el último lugar lo ocupa la doctrina sobre los dioses: por eso también a la transmisión de esta B doctrina la han llamado 'iniciaciones'»[39]. Sin embargo, precisamente esa doctrina que, según dice, hay que colocar la última, ⟨la que trata⟩ sobre los dioses, habitualmente la coloca y expone como introducción a todas sus investigaciones éticas. Pues está claro que Crisipo no pronuncia una sola pa-

---

ve en ellas. Los estoicos concebían las distintas partes de la filosofía como miembros articulados de un organismo único y por eso el propio Diógenes Laercio advierte en el pasaje arriba citado que su transmisión se hacía combinando unas con otras. Como E. Bréhier ha mostrado magistralmente *(Histoire de la philosophie,* París, 1931, I, pág. 299), cada una de las partes del discurso filosófico da cuenta del principio racional *(lógos)* que vertebra todo el sistema y que es uno y el mismo en nuestro pensamiento y lenguaje, en nuestras pautas naturales de conducta individual y social y en el orden armónico de la naturaleza. Así pues, en la clasificación estoica, el orden de transmisión de las partes de la filosofía recorre el camino del *lógos* en una escala ascendente de lo particular a lo general, hasta culminar en las realidades últimas de la naturaleza, es decir, en el conocimiento de lo divino. Pero se trata de un orden dictado por la necesidad metodológica de organizar la enseñanza, no por la naturaleza de las cosas. Por eso, si la estrecha conexión entre todas las partes aconseja anticipar una porción de cualquier doctrina antes de cualquier otra, como el propio Plutarco atestigua más adelante, este principio metodológico es especialmente pertinente en el caso de la física y la ética, ya que la física es, en el célebre parangón estoico, como la tierra y el árbol que crece y se ramifica, mientras que la ética es semejante a los frutos que produce *(SVF,* II 38 [pág. 15, 24-25]): es fácil entender, desde este punto de vista, que no sea posible desarrollar ni practicar la doctrina de cómo vivir racionalmente sin un conocimiento simultáneo del gobierno racional del Universo. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 160-161.

[39] Hay en las palabras de Crisipo un juego verbal intraducible entre el vocablo griego *teleté* (rito o ceremonia iniciática, que culminaba en la contemplación de la divinidad) y *télos* (fin o culminación de una actividad, pero también finalidad de la vida filosófica). Plutarco hace explícita esta figura etimológica en el comentario que precede a la cita, así como en otros tratados suyos: cf. *Coloquios convivales* 718D, *Isis y Osiris* 382D-E.

labra ni sobre los fines ni sobre la justicia ni sobre los bienes y los males ni sobre el matrimonio y la procreación ni sobre la ley y el Estado si, del mismo modo que quienes proponen los decretos a las ciudades invocan antes a la Buena Fortuna, no ha invocado él también antes a Zeus, el Destino, la Providencia, aquello de que «el mundo, siendo uno y finito, se mantiene cohesionado por una única Potencia»: doctrinas
C éstas de las que no es posible tener ninguna convicción si no se está profundamente inmerso en las teorías físicas[40]. Escucha lo que dice acerca de ello en el libro tercero de *Sobre los dioses*[41]: «No es posible encontrar otro principio ni otro origen de la justicia que el que proviene de Zeus y de la Naturaleza Universal. Pues a partir de ahí ha de empezar toda investigación similar, si es que pretendemos hablar correctamente sobre los bienes y los males». De nuevo, en las *Tesis de Física*[42]: «No hay otra manera —ni más apropiada— de acercarse a la doctrina de los bienes y los males ni a las virtudes ni a la felicidad, si no es partiendo de la Naturaleza
D Universal y del gobierno del mundo». Y, más adelante, otra vez: «A estas teorías físicas, en efecto, hay que subordinar

[40] El poder que mantiene el mundo en cohesión es el principio activo que mueve e informa la materia (cf. *supra*, n. 29, n. 30): es a un tiempo Dios (cf. Alejandro de Afrodisias, *Sobre la mezcla*, pág. 226, 10 Bruns = *SVF*, II 1047; de ahí el nombre de Zeus como dios supremo), Providencia (guía el mundo hacia un fin bueno y útil), Destino (encadena necesariamente las causas con sus efectos) y, como declara Crisipo en la siguiente cita, Naturaleza Común o Universal (cf. *infra*, cap. 34, 1050A-D: el mundo es un todo orgánico, una red de interconexiones que el «fuego artístico» crea y plasma al mezclarse con el sustrato material del Universo). Estas sinonimias estoicas están ya bien establecidas en Zenón: cf. Aecio, I 27, 5 = *SVF*, I 176.

[41] *SVF*, III 326. Esta tesis de Crisipo determina poderosamente su doctrina de un derecho natural: véase Schofield, «Social and political thought»..., pág. 766.

[42] *SVF*, III 68.

la doctrina de los bienes y los males, porque no existe para éstos otro principio mejor al que puedan referirse, ni merece la pena ocuparse de la especulación física si no es por otro fin que el de la distinción de los bienes y los males». Así que la teoría física viene a situarse, según Crisipo, «a un tiempo delante y detrás»[43] de la ética. Pero, es más, esta subversión del orden es de todo punto impracticable, si hay que colocar aquella doctrina después de ésta pero nada de ésta es posible comprender separadamente de aquélla. Y salta a la vista la contradicción en que cae quien establece que la doctrina física es principio de la doctrina sobre los bienes y los males pero recomienda transmitir aquélla no antes, sino después de ésta.

Alguien dirá que, en *Sobre el uso de la razón,* Crisipo ha E escrito que quien emprende el estudio de la lógica en primer lugar no ha de abstenerse en absoluto de las demás disciplinas, sino recibir también una parte de aquéllas de acuerdo con lo que le sea permitido[44]. Pues si dice eso, dirá la verdad pero reforzará mi acusación: en efecto, Crisipo se contradice consigo mismo cuando, por un lado, recomienda emprender el estudio de la teología al final y en último lugar, en la idea de que precisamente por ello recibe el nombre de 'iniciación', pero, por otro, afirma que en los primeros momentos del aprendizaje se debe recibir al mismo tiempo una parte de esa doctrina. Pues la ordenación de las disciplinas se va al traste si en todas es necesario recibir una parte de todas. Pero más grave es la contradicción en la que cae F cuando, tras haber considerado la doctrina sobre los dioses como principio de la doctrina de los bienes y los males, no recomienda que emprendan el estudio de la ética empezando

[43] *Ilíada* I 343, *Odisea* XXIV 452. Cf. PLUT., *Cuestiones romanas* 279C, *Sobre si el anciano debe intervenir enpolítica* 788C.

[44] *SVF,* II 53 (pág. 20, 10-14). Cf. DIÓG. LAERC., VII 40 = *SVF,* II 41.

por la teología, sino que, al emprender el estudio de la ética, reciban una parte de la doctrina teológica de acuerdo con lo que les sea permitido, y luego pasen de aquélla a ésta, aunque sin ésta dice que no hay ningún principio ni camino que conduzca a aquélla.

1036A **10.** En cuanto la práctica de argumentar para la parte contraria dice no desaprobarla en absoluto, pero recomienda hacer uso de ella con precaución, como en los tribunales, es decir, no en defensa de la parte contraria, sino para destruir lo que tiene de persuasivo: «Pues si a los que practican la suspensión del juicio en todas las doctrinas[45] —dice[46]— les concierne hacer eso y contribuye al fin que quieren alcanzar, a quienes cultivamos una ciencia para vivir en acuerdo racional con ella[47] nos conviene lo contrario, esto es, definir los elementos de la filosofía y fortalecer a los iniciados desde el principio hasta el final; y a medida que se van definiendo dichos elementos es oportuno recordar también los argumentos de la parte contraria, destruyendo lo que tienen de persuasivo, como se hace en los tribunales». Éstas son sus palabras textuales.

---

[45] Se refiere, como es natural, a Arcesilao y sus seguidores en la Academia media. El método de argumentación de Arcesilao (cf. *supra*, n. 33; DIÓG. LAERC., IV 28 atestigua que fue el primero en desarrollar los argumentos a favor y en contra de una misma cuestión) desembocaba necesariamente en la suspensión del juicio *(epoché)*, que practicaba en todas las doctrinas y que dirigió especialmente contra el dogmatismo de Zenón. Frente a aquél, los estoicos recomendaban la suspensión del juicio sólo ocasionalmente, cuando hubiese elementos de incertidumbre para dar el asentimiento a una impresión sensorial: véase P. COUISSIN, «L'origine et l'évolution de l' *epoché*», *Revue des Études Grecques* 42 (1929), 373-397.

[46] *SVF*, II 127.

[47] Cf. *supra*, 1033C, y n. 9.

Pues bien, que es absurdo pensar que los filósofos hayan de plantear el argumento de la parte contraria, no para defenderlo, sino, de forma semejante a los abogados, para des- B
trozarlo, como si compitiesen no para establecer la verdad sino por la victoria, lo hemos dicho contra él en otros escritos[48]. Ahora bien, que él mismo, no en pocos sino en muchos pasajes, ha ofrecido los argumentos contrarios a los que aprueba con tanta fuerza, apasionamiento y ambición que no está al alcance de cualquiera averiguar su doctrina, es algo que reconocen sin duda los mismos estoicos, cuando admiran la habilidad dialéctica del maestro y piensan que Carnéades no dice nada original sino que, partiendo de las argumentaciones que hizo Crisipo para la parte contraria, entra a saco en ellas para atacar sus teorías y muchas veces de paso le reprocha: «Desdichado, tu furor te perderá»[49], pues- C
to que ofrecía enormes recursos contra sí mismo a aquellos que quisieran derribar y desprestigiar sus doctrinas[50].

---

[48] Véanse, en el *Catálogo de Lamprias*, los títulos de tratados perdidos de PLUTARCO en que pudiera haberse ocupado de criticar este aspecto de la dialéctica de Crisipo: 45 *(Sobre la argumentación de las dos tesis de una cuestión)*, 156 *(Si todos han de pronunciar dscursos de defensa)*, 198 *(Sobre los que pronuncian discursos de defensa)*.

[49] *Ilíada* VI 407.

[50] Carnéades *(ca.* 214/213-129/128 a. C.), que alcanzó su madurez intelectual unos cien años después de Arcesilao, fue, dentro de la Academia, el adversario más poderoso de las doctrinas de Crisipo (cf. PLUT., *Noc. com.* 1059B). Hasta tal punto se consagró a la tarea de refutar las posiciones de éste, que, según relata DIÓG. LAERC., IV 62, solía decir de sí mismo: «si no hubiese existido Crisipo, no habría existido yo», parodiando el trímetro yámbico que los estoicos tributaban a su maestro: «Si no hubiese existido Crisipo, no habría existido la Estoa» (DIÓG. LAERC., VII 183). De acuerdo con el testimonio de Plutarco, los estoicos interpretaban esta deuda de Carnéades respecto de Crisipo en unos términos mucho menos complacientes, pues le acusaban de plagiar los argumentos que Crisipo había ensayado contra la validez de los sentidos para el conocimiento humano.

Y de los escritos que publicó *Contra la experiencia común*[51] presumen y se pavonean tanto que, incluso si se reunieran en un solo libro los argumentos de todos los académicos juntos, no serían dignos de compararse con los que Crisipo escribió para condenar los sentidos. Y, aunque esto es síntoma de la ignorancia o el amor propio de quienes se expresan de ese modo, sí es verdad aquello de que, cuando más adelante quiso acudir en defensa de la experiencia común y de los sentidos, resultó ser inferior a sí mismo y el
D segundo escrito más endeble que el primero[52]. Así que se

---

Un eco de esta idea lo encontramos en Cic., *Lúc.* 87, donde los estoicos, en lugar de ufanarse, se quejan de que «Carnéades fue fortificado por aquél (Crisipo)».

[51] La 'experiencia común' *(synḗtheia)* designa el mundo de las realidades empíricas compartidas por todos los hombres: como crisol de percepciones sensoriales y nociones comunes derivadas de ellas, la experiencia común garantiza la fiabilidad y veracidad del conocimiento humano (cf. Plut., *Noc. com.* 1063D; Cic., *Lúc.* 75 y 87). Véase además Ioppolo, *Opinione...*, págs. 107-109.

[52] Dióg. Laerc., VII 183-184, atribuye a Soción la noticia de que Crisipo cultivó temporalmente la filosofía con Arcesilao y Lácides en la Academia y que por esa razón argumentó en contra y a favor de la experiencia común, siguiendo el método propio de los académicos. Sea o no cierta esta historia en todos sus extremos, el hecho es que varias fuentes coinciden en atribuir a Crisipo dos tratados sobre la experiencia común, uno en contra y otro a favor: cf. Dióg. Laerc., VII 198, Cic., *Lúc.* 75 y 87 (pasaje éste donde Cicerón coincide con Plutarco en señalar que el segundo tratado resultó ser inferior al primero). A juicio de Pohlenz, *La Stoa...*, I, pág. 40, sólo la primera obra fue escrita cuando estaba todavía en la órbita de los académicos, antes de la muerte de Zenón, mientras que la segunda fue una especie de palinodia. Incluso admitiendo la veracidad del testimonio de Diógenes Laercio, la contradicción señalada por Plutarco arrancaría de un presupuesto falaz, porque el método de refutación aconsejado por Crisipo en este capítulo, que contrasta con el método de Arcesilao en que aquél desarrolla los argumentos contrarios sólo para refutarlos (en lugar de defenderlos), sería consecuente con el hecho de haber abrazado el dogmatismo estoico tras su juvenil experiencia académica. Sólo si su incursión

contradice consigo mismo cuando recomienda sacar siempre a colación los argumentos de la parte contraria no para defenderlos, sino para demostrar que son falsos, pero es más hábil como acusador que como defensor de sus propias doctrinas; y lo mismo hace cuando aconseja a los demás que tengan cuidado de los argumentos de la parte contraria por si tales argumentos los desvían de la aprehensión[53], pero él mismo compone con mayor ambición los argumentos que destruyen la aprehensión que los que la refuerzan.

Sin embargo, él mismo manifiesta claramente su temor a
que les ocurra precisamente eso en el libro cuarto de *Sobre
los géneros de vida,* cuando escribe lo siguiente[54]: «No hay
que enseñar de buenas a primeras ni los argumentos contra-
rios ni cuanto tiene de persuasivo la parte contraria, sino E
poner cuidado en que los discípulos no dejen escapar las
aprehensiones al ser desviados por tales razonamientos, pues-

---

en el método académico de argumentación se produjo cuando ya defendía la doctrina estoica de su maestro Crates, es fundada la crítica de Plutarco: la asunción de esa premisa histórica hace dudar a Bréhier, *Chrysippe...*, págs. 10-11, de la plausibilidad del testimonio de Diógenes Laercio. Véase también Long, *Stoic Studies...*, págs. 95-96.

[53] La *katálēpsis* o 'aprehensión' es uno de los conceptos centrales de la teoría del conocimiento estoica: indica el estadio cognoscitivo en que, tras haber recibido pasivamente una impresión sensorial *(aísthēsis)*, asentimos a la representación mental *(phantasía)* que hemos forjado de ella aferrando o reconociendo no sólo la imagen del objeto impresionada en el alma, que ha de presentarse con claridad y evidencia, sino el objeto mismo, pues entre una y otro hay una correspondencia inmediata. Puesto que la imagen mental debe ser aprehensible ('cataléptica') tanto por sí misma como por las condiciones favorables del proceso perceptivo, la aprehensión fue definida como el 'asentimiento *(synkatáthesis)* a una representación cataléptica': cf. Sexto Empír., *Contra los profesores* VII 248 = *SVF,* I 59c; Cic., *Académicos Posteriores* I 41 = *SVF,* I 60. En el estoicismo, la aprehensión se sitúa en un nivel epistemológico intermedio entre la nueva opinión *(dóxa)* y la ciencia *(epistḗmē)*.

[54] *SVF,* II 270.

to que no estarían en disposición de escuchar satisfactoriamente las soluciones y alcanzarían una aprehensión muy fácil de derribar. Porque incluso aquellos que, de acuerdo con la experiencia común, aprehenden tanto las percepciones sensibles como las restantes que se derivan de los sentidos, dejan escapar fácilmente estas percepciones cuando son desviados ya por las interrogaciones megáricas ya por otras interrogaciones más numerosas e influyentes»[55]. Con gusto les preguntaría entonces a los estoicos si consideran las interrogaciones megáricas más influyentes que las que han sido reunidas por Crisipo en sus seis libros *Contra la expe-*
F *riencia común*. ¿O es que habrá que preguntarle esto al mismo Crisipo? Observa, en efecto, en qué términos ha escrito acerca de la doctrina megárica en *Sobre el uso de la razón*[56]: «Algo parecido sucede también con el estilo argumentativo de Estilpón y de Menedemo[57]. Pues, aunque han

[55] Para las argumentaciones de la escuela megárica, que adoptaban la forma interrogativa en imitación de su maestro Sócrates, cf. *infra*, n. 57. Las otras interrogaciones a que se refiere Crisipo son las de Arcesilao y sus seguidores de la Academia Media, que aquél reputaba más temibles y poderosas. Para los estoicos, la interrogación es un tipo de enunciado *(lektón)* completo, ni verdadero ni falso, que se plantea al interlocutor para obtener una respuesta concisa, del tipo «Sí» (cf. Dióg. Laerc., VII 66 = *SVF*, II 186).

[56] *SVF*, II 271.

[57] Estilpón fue el tercer escolarca de la escuela megárica, fundada por Euclides de Mégara, discípulo de Sócrates. La escuela de Mégara estaba especialmente volcada en la erística y en la lógica, pero tenía también intereses éticos (en la línea de Sócrates) y metafísicos (que remontan a Parménides). De las interrogaciones megáricas el estoicismo tomó poco más que su afición a las paradojas: en efecto, Zenón estudió algún tiempo con Estilpón, pero en seguida pasó a escuchar las lecciones de Diodoro Cronos, fundador de una escuela dialéctica independiente que influyó poderosamente en la lógica estoica (Dióg. Laerc., VII 2 = *SVF*, I 1; VII 25 = *SVF*, I 5). Por su parte, Menedemo, otro de los discípulos de Estilpón, fue fundador de la escuela de Eretria, consagrada también a la erística.

llegado a ser extraordinariamente famosos por su sabiduría, ahora su argumentación se les ha torcido en su propio escarnio, ya que algunos de sus argumentos son bastante toscos, mientras que otros están, a todas luces, llenos de sofismas»[58].

Entonces, ¡queridísimo amigo!, esos argumentos de los 1037A que te burlas y que tildas de 'escarnio' para quienes los proponen puesto que contienen defectos evidentes, ésos son los que sin embargo te dan miedo, no vayan a desviar a algunos discípulos de la aprehensión. Y tú, al escribir tantos libros contra la experiencia común, a los cuales, en tu ambición por superar a Arcesilao, has aportado tus propios hallazgos dialécticos, ¿te imaginaste que no confundirías a ninguno de tus lectores? Y es que no recurre simplemente a los argumentos técnicos contra la experiencia común, sino que, como en un tribunal, se mete en la piel de la defensa y con cierto efectismo afirma una y otra vez de la parte contraria que no dice sino tonterías y que sus esfuerzos son en vano.

Pues bien, para no dejar lugar ni siquiera a la negación B de que hace afirmaciones contradictorias, en las *Tesis de Física* ha escrito lo siguiente[59]: «Será posible también, cuando se haga la aprehensión de alguna cosa, argumentar para la parte contraria, haciendo la defensa que convenga al caso, y, a veces, si no se ha hecho la aprehensión de ninguna de las dos, se podrán exponer, hasta donde sea posible, los argumentos de cada una de las partes». Sin embargo, en *Sobre el*

[58] La actitud despreciativa de Crisipo hacia la escuela megárica tiene paralelos en Cic., *Lúc.* 7 y Diόg. Laerc., II 120. Como señala Cherniss, *Plutarch's Moralia*..., pág. 445, n. a, hay en el texto original un juego de palabras intraducible entre «se les ha torcido» *(peritétraptai)* y el tipo de argumento llamado *peritropḗ*, capaz de dar la vuelta al argumento de un adversario.

[59] *SVF*, II 128.

*uso de la razón,* tras haber dicho que no es necesario recurrir a la facultad de la razón, como tampoco a las armas, para fines que no nos atañen, ha añadido lo siguiente[60]: «Pues hay que recurrir a aquélla con el fin de descubrir la verdad y ejercitarla en común, no para lo contrario, aunque sean mu-
c chos los que hacen eso», y al decir «muchos» se refería seguramente a los que suspenden el juicio[61]. No obstante, éstos argumentan para una y otra parte porque no hacen la aprehensión de ninguna de las dos, y piensan que, si hay alguna cosa que pueda aprehenderse, sólo o principalmente por este procedimiento la verdad proporcionaría la aprehensión de sí misma[62]. Pero tú, el acusador de los académicos,

---

[60] *SVF*. II 129.

[61] Esto es, los académicos. Cf. *supra,* 1036A, y n. 45.

[62] Aquí como en otros pasajes *(La desaparición de los oráculos* 431A, *Col. conv.* 700B), Plutarco ejerce de abogado de la Academia escéptica, profesando su confianza en la salud espiritual que reporta la suspensión del juicio en asuntos controvertidos. Con todo, este pasaje va quizá un poco más lejos, porque parece asignar a la suspensión del juicio un valor instrumental en la aprehensión de la verdad. También Cicerón *(Lúc.* 7, *Tusculanas* II 9) atestigua en los académicos una preocupación real por encontrar conocimientos verdaderos, verosímiles o probables de las cosas, a los cuales se llegaría por el método de la argumentación *in utramque partem.* Esta interpretación de las tesis gnoseológicas de la Academia media hay que tomarla como puramente hipotética (de ahí el uso del condicional en el texto): los académicos piensan —en las palabras de Plutarco (pongo en cursiva lo que es preciso leer entre líneas)— que, si hubiera algo aprehensible *(pero no lo hay),* la suspensión del juicio y la argumentación *pro* y *contra* serían el único método válido para aprehender la verdad *(pero ni siquiera así la aprehendemos: ¡cuánto menos si siguiéramos el método confutatorio de Crisipo, que arranca de un discurso dogmático!).* Por otro lado, es probable que los testimonios de Plutarco y Cicerón estén más cerca de los puntos de vista de Carnéades que de los de Arcesilao. Éste, en efecto, negaba radicalmente que alguna cosa pudiese ser conocida, ni siquiera la proposición de que ninguna cosa puede ser conocida: de ahí la exigencia de suspender el juicio en todas las doctrinas como condición necesaria de la serenidad del sabio, a la que se llega a través de la libera-

tú que no sólo escribes de tu puño y letra sobre la experiencia común los argumentos de la parte contraria, en lugar de aquellos que cimientan la aprehensión, sino que exhortas a otros a que hagan eso con un alegato de defensa, no puedes dejar de admitir que, al recurrir a la facultad de la razón en materias inútiles y perjudiciales, te comportas con una desfachatez propia de adolescentes por puro afán de notoriedad.

**11.** La acción recta[63] —dicen— es un imperativo sancionado por la ley y el error moral[64] una prohibición im-

---

ción de los errores; para aquél, en cambio, la imposibilidad de aprehender las cosas, que comparte con Arcesilao, no impide formular aserciones probables o verosímiles, siempre que se cumplan ciertas condiciones favorables para la percepción (cf. Cic., *Lúc.* 99-104). Sobre el uso que hace Plutarco de los métodos dialécticos académicos como medio de afirmación de su platonismo, véase Boys-Stones, «Thyrsus-bearer...», págs. 41-58.

[63] Este capítulo critica las contradicciones internas entre la doctrina estoica de las acciones morales y su concepción de la ley. La división estoica de las acciones morales —acción recta, error moral, acciones intermedias— se corresponde con la clasificación canónica de los valores (bienes, males y cosas indiferentes, cf. *supra,* n. 20). La 'acción recta' *(katórthōma)* es exclusiva del sabio porque surge naturalmente de la razón y está siempre motivada por una recta intención, que en aquél se ve fortalecida por la clara conciencia del carácter normativo del bien moral y por el conocimiento de las leyes de la Naturaleza Universal *(SVF,* III 11-13). A su vez, el 'error moral' *(hamártēma)* es privativo del no sabio (a quien los estoicos denominan habitualmente *phaûlos,* término que hemos vertido por «necio»), por cuanto se opone a nuestra naturaleza racional y, por ende, a la naturaleza como un todo (Estob., II 7, 11a = *SVF,* III 500). En tercer lugar, las acciones intermedias (cf. *SVF,* III 491-499) se sitúan axiológicamente entre las acciones rectas y los errores morales. Frente al sabio, que realiza del modo más perfecto la naturaleza racional específica del hombre, el necio no discierne aún las motivaciones últimas de sus acciones, pero no por ello comete necesariamente errores morales: si ha progresado en el camino hacia la virtud, es capaz de realizar 'acciones apropiadas' *(kathḗkonta)* o 'intermedias' *(mésa),* es decir, acciones acordes con nuestra naturaleza humana (por ejemplo, cuidar de la salud u honrar a

puesta por la ley[65]. Por eso la ley impone muchas prohibi-
D ciones a los necios, pero no les ordena nada, pues no están capacitados para las rectas acciones[66]. ¿Y quién no sabe que aquél que no puede realizar rectas acciones es imposible

---

nuestros padres), o que acometemos obedeciendo a un estímulo externo, que puede justificarse con buenos motivos según las circunstancias (por ejemplo, morir por la patria): así pues, de una misma acción (precisamente, morir por la patria) puede decirse que es 'buena', si surge naturalmente de la recta razón del sabio, o 'apropiada', si en ella intervienen factores extramorales, como la expectativa de una fama póstuma (que en la ética de los valores de la Grecia antigua no era nada despreciable). A diferencia del error moral, la acción intermedia no es privativa de los necios: en efecto, la acción recta, propia del sabio, implica la acción intermedia en el sentido de que es una acción intermedia 'perfecta', al surgir de la perfección de su intención moral; por eso, los sabios también cumplen acciones intermedias (cf. *SVF,* III 685-742), mientras que los necios sólo realizan tal tipo de acciones cuando han llegado a un estadio avanzado de su progreso moral. Véanse Pohlenz, *La Stoa*..., págs. 261-265; Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers*..., I, págs. 366-367; Tsekourakis, *Studies*..., págs. 9-30; Forschner, *Die Stoische Ethik*..., págs. 184-211.

64 Prefiero traducir *hamártēma* por «error moral» en lugar de por «pecado» para evitar las connotaciones religiosas que este término lleva aparejadas: en los estoicos el error moral es una enfermedad o debilidad de la razón, fruto de la ignorancia sobre los fines de la vida.

65 Para la relación entre la acción recta y la ley, cf. *infra,* 1041A-B. El sabio estoico vive en perfecta armonía con la ley racional que gobierna el Universo (cf. *SVF,* III 316, 613, 614). Por eso, el mandamiento legal, como fiel traslación de la ley natural, es, por definición, acción recta. Por supuesto, el sabio obedecerá la ley sin sentirse conminado a ello: de ahí que no necesite prohibiciones; éstas han de dirigirse necesariamente al necio, para evitar que cometa errores morales. Véase Schofield, «Social and political thought»..., pág. 766.

66 La paráfrasis plutarquea de la doctrina estoica de la ley está en contradicción con otros testimonios que admiten la posibilidad de que, según los estoicos, la ley pueda dar órdenes también a los necios. En particular, véase Filón Alej., *Alegorías de las Leyes* I 93 = *SVF,* III 519, con la distinción entre tres clases de imperativos legales, de las cuales el mandamiento tiene que ver con la acción recta; la prohibición con el error moral;

que no cometa errores morales? Así pues, hacen que la propia ley se contradiga consigo misma, al ordenar aquello que son incapaces de hacer[67] y al prohibir aquello de lo que no pueden abstenerse. En efecto, el hombre que no es capaz de ser moderado no puede sino ser intemperante, y el que no es capaz de ser prudente no puede sino ser insensato. Sin embargo, ellos mismos afirman que los que formulan una prohibición dicen una cosa, prohíben otra y ordenan otra[68]. Es decir, el que dice «no robes» dice eso mismo, «no robes», pero prohíbe ⟨robar y ordena⟩ no robar. Entonces, la ley no E
prohibirá nada a los necios, si ni siquiera les da órdenes.

Por otro lado, sostienen que también el médico ordena a sus discípulos amputar y cauterizar, con omisión de «en el momento oportuno y en su justa medida», y el músico cantar y tañer la lira, con omisión de «armoniosamente y sin desentonar», y por esa razón castigan a quienes realizan estas acciones sin arte ni excelencia, porque la orden ha sido formulada en el supuesto de que se cumpliría «correctamente» pero aquéllos no la han cumplido correctamente[69]. Por

---

y la exhortación con las acciones que no son ni una ni otra cosa, esto es, acciones intermedias. Véase a propósito el amplio comentario de ZANATTA, *Le contraddizioni...*, págs. 218-220, n. 2.

[67] Plutarco presupone ahora que la ley, al prescribir acciones rectas, da órdenes a los necios, que no pueden cumplirlas. Quizá hay que entender este pasaje a la luz de cuanto viene a continuación: una prohibición implica, en estricta lógica, una orden de abstenerse de hacer algo (cf. *infra*, n. 68).

[68] Este ejemplo lo ponían los estoicos para mostrar la diferencia entre la expresión verbal de la prohibición y los actos de ordenar y prohibir: la primera es un *lektón*, un contenido lingüístico no corpóreo, sin existencia real, que se sitúa entre los sonidos y los objetos a que hace referencia; las segundas, como acciones, son corpóreas y tienen existencia real. Cf. MATES, *Lógica...*, pág. 28, n. 6.

[69] *SVF*, III 521. Plutarco se sirve de ejemplos de acciones intermedias propuestos por los estoicos para demostrar que las leyes ordenan acciones

consiguiente, también el sabio, cuando le ordena a su criado que diga o haga algo y lo castiga si no hace eso oportunamente ni como se debe, está claro que le ordena una acción
F intermedia, no una acción recta. Y si los sabios ordenan a los necios acciones intermedias, ¿qué impide que las prescripciones de la ley sean algo semejante?

Además, el impulso del ser humano es, al menos según Crisipo, una razón que le prescribe actuar, como ha escrito en *Sobre la ley*[70]. Por tanto, también la repulsión es una ra-
1038A zón que le da prohibiciones, y la aversión ⟨lo mismo —al menos si es racional—, porque es contraria al apetito. Y la precaución es, según él⟩, una aversión racional[71]. Así pues,

---

intermedias a los necios. En la transmisión del conocimiento, las prescripciones del maestro a sus discípulos tienen que ver con acciones intermedias: por eso, la orden no se explicita con los añadidos mencionados por Plutarco, que corresponderían a las acciones perfectas; pero, aun así, el castigo está justificado cuando la orden no se ha cumplido correctamente pese aque, se le había ordenado una acción intermedia; así también, cuando el amo (= sabio) ordena a su esclavo (= necio) cualquier cosa, es consciente de que no se cumplirá perfectamente (y por eso no se lo pide expresamente), pero no dejará de castigarlo para que, al menos, realice su función de forma apropiada y como es debido. En *Del supr. bien y del supr. mal* III 59 = *SVF*, III 498, Cicerón suministra el contexto doctrinal de este pasaje: la acción de 'devolver un depósito' es perfecta si le añadimos 'con justicia', imperfecta o intermedia si no agregamos ese añadido. Para la diferencia entre acciones rectas e intermedias, cf. *supra*, n. 63.

[70] Inversamente, con este argumento sobre el impulso Plutarco intenta demostrar que la ley a veces da prohibiciones al sabio. El 'impulso' es el movimiento del principio rector del alma (que, en el caso del ser humano, es racional: por eso el impulso es para Crisipo una 'razón': cf. *infra*, n. 187) hacia el objeto de la percepción, una vez que ha sido aferrado por medio de la aprehensión (cf. *supra*, n. 53): como Plutarco señala, el impulso ordena el curso de acción del ser humano (cf. *SVF*, III 169-177). Véase Inwood, *Ethics...*, págs. 46-47, 61-66, 92-95.

[71] Cf. *SVF*, III 275, 431, 432, 438. Así definida, la precaución, en tanto que patrimonio del sabio, se opone al miedo, que es una aversión irracional.

la precaución es una razón que da prohibiciones al sabio (pues tener precaución es cosa propia de sabios, no de necios). Entonces, si la razón del sabio es una cosa y la ley otra, la precaución que practican los sabios es una razón que se contradice con la ley. Pero si la ley no es otra cosa que la razón del sabio[72], ha sido descubierta una ley que prohíbe a los sabios realizar acciones cuando por precaución se abstienen de ellas.

**12.** Dice Crisipo que para los necios nada es útil y que el necio no encuentra utilidad en nada ni nada necesita[73]. Pero tras haber escrito esto en el libro primero de *Sobre las acciones rectas,* en otra ocasión afirma que tanto el buen servicio como el favor se extienden hasta las acciones intermedias, pese a que, según los estoicos, ninguna de éstas es B
útil[74].

[72] Como los estoicos sostienen: cf. *supra,* n. 65.

[73] Cf. *SVF,* III 674 a-c. El texto de Séneca (c = *Epístolas* IX 14) explica con claridad la paradoja de Crisipo: el necio no necesita nada porque no sabe hacer un buen uso de las cosas indiferentes o intermedias. Tal privilegio pertenece al sabio que, con su recta razón, encauza todas las cosas hacia el fin que es apropiado a la naturaleza humana. Este pasaje del tratado *Sobre las acciones rectas* de Crisipo es parafraseado y comentado por Plutarco en *Noc. com.* 1068A-C = *SVF,* III 674b.

[74] Para las acciones 'intermedias', cf. *supra,* n. 63. La contraposición estoica de valores absolutos (los de la esfera del bien y de las acciones rectas) y valores relativos (los de la esfera de las acciones intermedias) es aprovechada por Plutarco para mostrar contradicciones doctrinales allí donde en origen sólo hay diferencias de nivel axiológico. Así, Crisipo reconocía que el 'buen servicio' *(euchrēstía)* y el 'favor' *(cháris)* se dan también en las acciones intermedias, porque entre los no sabios, al menos si hacen progresos, hay lazos de amistad y servicios mutuos, de los que nadie se atrevería a dudar (cf. Stob., II 94, 21 = *SVF,* III 98; Clem. Alej., *Misceláneas* II 483 = *SVF,* III 723; en este mismo tratado, cf. *infra,* 1039B). Pero, al mismo tiempo, como el estoicismo no distinguía, desde el punto de vista de su definición ética, un estadio de moralidad intermedio

Por otro lado, cuando afirma que para el necio nada le es ni propio[75] ni adecuado se sirve de las siguientes palabras: «Del mismo modo, para el sabio no hay nada que le sea ajeno, mientras que para el necio nada le es propio, pues es el bien moral lo que es 'propio' y el mal lo que es 'ajeno'»[76].

---

entre la virtud y el vicio (cf. *SVF,* III 524-542 e *infra,* 1038C), las escuelas rivales (y Plutarco no es una excepción) extrajeron de ahí un verdadero filón para sus críticas. En realidad, la ponderación de la doctrina de Crisipo depende de las oposiciones que se establezcan en cada caso: si la oposición es entre el sabio que cumple acciones rectas y el necio que comete errores morales (cf. *SVF,* III 544-684), está claro que para el segundo nada hay que pueda serle útil; mas si la oposición se establece entre el sabio que cumple acciones rectas y el necio que, en su progreso hacia la virtud, cumple acciones intermedias (cf. *SVF,* III 500-523), es posible afirmar que también éste siente gratitud y encuentra utilidad dentro de su esfera de acción, que tiene que ver precisamente con las cosas intermedias conformes a la naturaleza, esto es, con los 'indiferentes preferidos' (cf. *supra,* n. 28). Por supuesto, el que progresa no ha alcanzado todavía la utilidad y la gratitud en su expresión más perfecta, que es la que se desprende del beneficio recíproco que produce el bien moral y la amistad entre sabios. Sobre el concepto de 'utilidad', cf. Plut., *Noc. com.* 1066B, 1068A, 1070A.

[75] El binomio terminológico 'propio-ajeno' *(oikeîon/allótrion)* es el eje de la teoría estoica de la 'apropiación' *(oikeíōsis),* que designa el primer instinto natural del ser vivo tendente a conservar y acrecentar su naturaleza psicosomática, garantizándole múltiples formas de adaptación a su entorno. Véase S. G. Pembroke, «Oikeiosis», en Long (ed.), *Problems...,* págs. 114-149; Forschner, *Die Stoische Ethik...,* págs. 142-159. En la vertiente gnoseológica de esta doctrina, que es la que aquí desarrolla Plutarco, la apropiación es la condición previa que hace posibles los actos de percepción de los seres vivos, el primer movimiento de los sentidos que, de forma instintiva, se dirige hacia sí mismo y garantiza el reconocimiento de la propia identidad (cf. *infra,* 1038C; Sén., *Epist.* 121, 1: *necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt).*

[76] La ecuación 'propio' = 'bueno' / 'ajeno' = 'malo', tradicional en el estoicismo antiguo, tiene resonancias ya en el socrático Antístenes (Diog. Laerc., VI 12). Crisipo juega con el término *oikeîon* ('propio') en dos niveles semánticos (cf. Diog. Laerc., VII 85 = *SVF,* III 178): en el primero, es el objeto de la primera apropiación o conciliación de los seres vivos,

¿Cómo, entonces, por Zeus, nos martillea una y otra vez en todos sus libros de física y de ética, cuando escribe aquello de que nada más nacer, sentimos una propensión instintiva[77] hacia nosotros mismos, hacia los miembros que nos pertenecen y hacia nuestra prole? Y en el libro primero de *Sobre la justicia* dice que incluso las bestias sienten una propensión instintiva hacia sus retoños en justa proporción a sus necesidades, a excepción de los peces, ya que sus embriones se alimentan por sí solos. Pero ni tienen sensación los seres para los que nada es perceptible por los sentidos, ni

---

que se produce cuando, nada más nacer, se sienten bien dispuestos hacia sí mismos y hacia las partes de su cuerpo, o cuando, al procrear, ese sentimiento se extiende hacia los propios retoños (así lo declara Crisipo en los pasajes sucesivos parafraseados por Plutarco: *SVF*, III 179, II 724); en el segundo nivel, al que se llega tras un proceso de maduración personal, el objeto natural de la *oikeíōsis* no es otro que la razón, que el hombre percibe como lo que para él es propio o connatural en tanto que hombre. Si esta apropiación queda reservada a los sabios —los que toman plena posesión de la razón—, no extraña que, junto a un significado más amplio y universal, el término *oikeîon* sea usado por Crisipo en sentido restrictivo, por medio de su identificación con el bien moral. Véase CABALLERO SÁNCHEZ, «*Oikeíōsis* en Plutarco»..., págs. 108-109.

[77] Literalmente: «nos apropiamos hacia nosotros mismos», en oposición a «nos enajenamos hacia nosotros mismos» (cf. PLUT., *Noc. com.* 1059C, con estos dos verbos en voz activa). La traducción de *oikeíōsis* es insatisfactoria cualquiera que sea la opción elegida: 'apropiación' se puede aceptar como reverso morfológico, pero no da cuenta de la relación de buena disposición instintiva hacia sí mismo; 'conciliación', traducción del tecnicismo latino acuñado por Cicerón *(conciliatio)*, es ambiguo; 'buena disposición', 'afinidad natural' y otros semejantes se acercan más al sentido original pero a costa de rozar la paráfrasis (véase para este problema PEMBROKE, «Oikeiosis»..., págs. 115-116). A fin de respetar el juego de palabras del texto original ('apropiación'/'propio'), nuestra traducción mantiene 'apropiación' en el sustantivo y se inclina por 'propensión instintiva' para traducir los giros verbales.

c apropiación aquellos para los que nada les es propio. Pues la apropiación parece ser una sensación y captación de lo que es propio[78].

**13.** Esa doctrina, ⟨con todo⟩, es un corolario de los principios más importantes del estoicismo y Crisipo, pese a haber escrito muchos argumentos para la parte contraria[79], se adhiere manifiestamente a la tesis de que ni es superior un vicio a otro vicio o un error moral a otro error moral, ni lo es una virtud a otra virtud o una acción recta a otra acción recta[80]. En el libro tercero de *Sobre la naturaleza*, él mismo

---

[78] Cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia* III 19, 2, quien confiesa beber en una fuente plutarquea (= Plut., frag. 193 Sandbach).

[79] La doctrina estoica de la jerarquía de las virtudes presupone su recíproca diferencia cualitativa (cf. *supra*, n. 31), que para los estoicos es perfectamente compatible con su equivalencia axiológica (cf. *infra*, n. 80). Por otro lado, a Plutarco no se le escapa que esta doctrina guarda una estrecha relación con la que acaba de ser expuesta en el capítulo anterior: en efecto, si todas las virtudes y acciones rectas son iguales entre sí, así como todos los vicios y errores morales, es natural que el sabio no pueda ser ajeno a ningún bien ni el necio a ningún mal.

[80] Si la virtud y el vicio o sus acciones respectivas (acciones rectas y errores morales) son valores absolutos (cf. *supra*, n. 74), no es posible admitir diferencias de grado entre las virtudes o entre las acciones rectas, ni entre los vicios o entre los errores morales. Para los estoicos, ambas clases de disposiciones y acciones son iguales en el sentido de que son perfectas y, en cuanto perfectas, no admiten ni un más ni un menos en su valoración moral: en estricto sentido, esto quiere decir que unas y otras tienen el mismo derecho a ser llamadas 'buenas' o 'malas', respectivamente. Pero ello no estaba reñido con el hecho de que existen diferencias cualitativas reales entre las virtudes y las acciones rectas, así como entre los vicios y los errores morales: en el sistema ético de Crisipo, las cuatro virtudes cardinales se ramifican en un abanico de innumerables virtudes, organizadas jerárquicamente; de igual modo, las acciones rectas más importantes son las que se derivan de las virtudes cardinales y así sucesivamente, hasta llegar a lo que Crisipo llamaba 'efectos accidentales de la virtud' (cf. *infra*, 1038F-1039A), que tienen una importancia anecdótica. De ahí que Crisipo

afirma[81]: «Igual que es conducta apropiada para Zeus sentirse orgulloso y engreído de sí mismo y de su modo de vida, y, si se me permite la expresión, comportarse con altanería, darse aires y ser jactancioso, porque vive de un modo digno D de jactancia, así también es esta conducta apropiada para todos los virtuosos, ya que en nada son superados por Zeus»[82]. Pero, a su vez, en el libro tercero de *Sobre la justicia,* él mismo afirma que quienes ponen como fin supremo el placer suprimen la justicia, mientras que no la suprimen los que dicen que aquél sólo es un bien. Éstas son sus palabras literales[83]: «Quizá, si el placer es admitido como un bien y no

no considerase igualmente elogiables todas las acciones rectas: aunque es la definición moral de la acción lo que determina si ésta es o no elogiable, la oportunidad del elogio está en proporción directa a la cualidad específica de dicha acción. Véase la distinción estoica entre errores morales 'equivalentes' *(ísa),* pero no por ello 'semejantes' *(hómoia)* en Estob., II 7, 11l, 1-18 = *SVF,* III 528 y Estob., II 7, 11o-p = *SVF,* III 529; Rist, *La filosofía estoica...,* págs. 94-96. Los estoicos ilustraron esta doctrina con múltiples ejemplos, que transmitió Cicerón en el libro cuarto de su diálogo *Supr. bien supr. mal*: cf. *SVF,* III 531-532.

[81] *SVF,* III 526.

[82] Es otra de esas afirmaciones paradójicas de Crisipo, que a muchos parecieron escandalosas y hasta impías (cf. Plut., *Noc. com.* 1076A-B), pero que se desprende lógicamente de su doctrina de la perfección absoluta de la virtud: de acuerdo con ella, el sabio estoico no queda a la zaga de Zeus ni en virtud ni en felicidad y tiene idénticos derechos de ciudadanía en la ciudad cósmica. Véase Schofield, *The Stoic Idea...,* pág. 82.

[83] *SVF,* III 23. Cf. *infra,* 1040C y Plut., *Noc. com.* 1070D. En este pasaje, Crisipo parece polemizar contra los epicúreos (que ponen el placer como bien supremo) asumiendo hipotéticamente los argumentos de académicos y peripatéticos, en el sentido de que el placer pueda ser uno de los bienes que integran la felicidad; la única condición para que no se suprima la justicia, si ése es el caso, sería que el placer no constituya el *summum bonum* al que han de referirse los demás bienes. Frente a su propio sistema ético, Crisipo se atiene aquí a la doctrina de los bienes defendida por aquellas escuelas, donde a un bien superior, que es elegible por sí mismo, se subordina una pluralidad de bienes secundarios, que son deseables como

como un fin, pero entre las cosas elegibles por sí mismas está también la belleza moral, podríamos salvaguardar la justicia, al admitir la belleza moral y la justicia como un bien más importante que el placer». Mas, si sólo la belleza moral es un bien[84], comete un error moral quien declara el placer como un bien, pero su error es inferior al de quien lo considera también un fin. Pues éste suprime la justicia, aquél la
E salvaguarda y, según el primero, la sociedad se va al traste y perece, mientras que el segundo deja espacio a la bondad y al humanitarismo[85].

Además, aquello que él dice en *Sobre Zeus* de que «las virtudes crecen y se expanden»[86], lo pasaré por alto no sea que parezca que la estoy tomando con su terminología, pese a que en ese género de controversia Crisipo suele agredir con acritud tanto a Platón como a los demás. Pero cuando recomienda no elogiar toda acción que se cumple de acuerdo con la virtud, pone de manifiesto una cierta diferencia

---

instrumentos o medios para el logro de aquél. Véase BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, I, pág. 71, n. 32.

[84] Como los estoicos sostienen: cf. *infra*, 1039C y *SVF*, III 30-32.

[85] Plutarco parafrasea afirmaciones de Crisipo para dar a entender que éste admitía diferencias de grado tanto entre las virtudes como entre los errores morales. Para los estoicos, la justicia constituía el fundamento de la vida social porque anclaba sus raíces en un sentimiento de afinidad natural entre los seres racionales: cf. CIC., *Sobre los deberes* III 118. Según Crisipo, la bondad o benevolencia *(chrēstótēs)* y la sociabilidad *(eukoinōnēsía,* que Plutarco ha podido sustituir aquí por *philanthrōpía)* eran virtudes subordinadas, comprendidas dentro de la justicia (cf. ESTOB., II 7, 5b2-3 = *SVF*, III 264).

[86] El significado de esta metáfora se discierne correctamente si comparamos los testimonios de CIC., *Supr. bien supr. mal* III 48 y SÉN., *Epíst.* 74, 28: la virtud, una vez alcanzada, no puede crecer porque es siempre la misma, pero, como entidad corpórea, admite un cierto movimiento de difusión o expansión, así como de contracción.

entre las acciones rectas. Así lo afirma en *Sobre Zeus*[87]: «Pues si al sabio le son propias acciones acordes con las virtudes, entre éstas también se cuentan aquellas que ⟨no⟩ son referidas en los ejemplos, como extender el dedo con valentía, abstenerse castamente de una vieja moribunda, escuchar sin precipitar el asentimiento[88] que tres son en total cuatro. Un obtuso demuestra ser el que pone su empeño en elogiar y aplaudir a algunos por esta clase de acciones». Una opinión parecida a ésta ha sido expresada en el libro tercero de *Sobre los dioses*[89]: «Y es que además —dice— sería en mi opinión una conducta extraña hacer elogios de los efectos accidentales de la virtud, como, por ejemplo, abstenerse de una vieja moribunda o resistir la picadura de una mosca». ¿A qué otro adversario, pues, aguarda ése para que le acuse de sus propias doctrinas? Porque si es obtuso el que elogia tales acciones, mucho más obtuso sería sin duda el que sostuviera que cada una de éstas es una acción recta, no simplemente una gran acción sino una gigantesca hazaña[90]. Pues si el soportar con valor la picadura de una mosca o abstenerse castamente de una vieja es igual ⟨que resistir con valor una amputación o una cauterización o abstenerse castamente de Lais o Friné⟩[91], en nada difiere, en mi opinión, elogiar al sabio por éstas que por aquellas acciones.

F

1039A

---

[87] *SVF*, III 211.

[88] Para el asentimiento, cf. *supra*, n. 53. Gracias a la facultad de asentir o no a una impresión, el sabio estoico conserva en el proceso cognoscitivo una autonomía y una libertad que le impide caer en asentimientos precipitados: ésta es la virtud de la *aproptōsía*.

[89] *SVF*, III 212. Cf. Plut., *Noc. com.* 1061A, donde se refunden los dos pasajes recién citados de Crisipo.

[90] Cf. Plut., *Noc. com.* 1060E-F.

[91] Lais y Friné son nombres de cortesanas o 'heteras' célebres de la Grecia clásica: la primera, de Corinto, tuvo como amantes a Diógenes el Cínico y Aristipo de Cirene (Diog. Laerc., II 74-75), que escribió algu-

B Además, cuando en el libro segundo de *Sobre la amistad* enseña que no todos los errores morales deben ser motivo de ruptura de la amistad, emplea las siguientes palabras[92]: «Es conveniente que algunos errores morales se pasen por alto del todo, que otros reciban poca atención, otros una mayor, y otros merezcan por completo la ruptura de la amistad». Y, cosa que es más importante que ésta, en el mismo libro dice que con unas personas tendremos más relaciones, con otras menos, de forma que unos serán mejores amigos y otros peores. Pero si tal diferencia se da en muchos grados (ya que unos merecen un determinado grado de amistad, otros
C otro), también serán considerados dignos de confianza y de nociones semejantes unos en un cierto grado y ⟨otros en otro⟩. Pues ¿qué otra cosa ha hecho en este pasaje sino haber admitido grandes diferencias de grado en estas cuestiones[93]?

Por otro lado, en *Sobre la belleza moral,* a fin de demostrar que sólo la belleza moral es un bien, se ha servido de los siguientes argumentos[94]: «Lo que es bueno es elegible, lo que es elegible es agradable, lo que es agradable es elogia-

---

nos tratados contra ella; la segunda fue modelo de Praxíteles y de Apeles (Ateneo, 591b). La belleza de ambas sirvió para probar la castidad de Jenócrates (Diόg. Laerc., IV 6-7), dando lugar a un *exemplum* que sirvió para ilustrar el tópico de la entereza del filósofo frente a los reclamos seductores del placer.

[92] *SVF,* III 724.

[93] Sobre la amistad como disposición que anuda relaciones entre sabios o entre agentes de acciones intermedias, cf. *supra,* n. 74.

[94] *SVF,* III 29. Con estos silogismos (véanse también los recogidos por Cicerón en los cuatro pasajes de *SVF,* III 37), Crisipo mostraba la identificación de 'bello' y 'bueno' que está en la base del lema principal de la ética estoica: la belleza moral es el único bien y reside en la perfección e insobornable autonomía de nuestra vida interior; de ahí que sea lo único digno de ser elegido, lo único que produce alegría y merece elogio, así como lo único que produce satisfacción y orgullo. Véase Pohlenz, *La Stoa*..., I, págs. 243-244; Tsekourakis, *Studies*..., págs. 61-63.

ble y lo que es elogiable es moralmente bello»; y, de nuevo: «lo que es bueno es gratificante, lo que es gratificante es noble y lo que es noble es moralmente bello». Pero estos argumentos se contradicen con el que hemos expuesto más arriba[95]. En efecto, o todo bien es elogiable, pero entonces abstenerse castamente de una vieja también sería elogiable, o ⟨esta acción no es elogiable, pero entonces tampoco sería todo bien moralmente bello⟩ ni noble ni gratificante, sino que el argumento se va al traste. Porque ¿cómo se sostiene que D
sea una actitud obtusa el que otros hagan elogios por acciones semejantes y no sea ridículo el hecho de que él se sienta gratificado y honrado por tales acciones?

**14.** Si es tan inconsecuente en muchos pasajes, en las refutaciones contra otros filósofos se preocupa aún menos de no decir nada contradictorio o en desacuerdo consigo mismo. Por ejemplo, en los libros de *Sobre la exhortación a la filosofía,* cuando ataca a Platón por afirmar que a quien no ha aprendido ni sabe vivir le trae cuenta no vivir[96], ha dicho literalmente lo siguiente[97]: «Pues tal discurso no sólo se contradice consigo mismo, sino que no es en modo alguno apropiado para la exhortación a la filosofía. En primer lugar, si enseña que para nosotros la mejor alternativa es no vivir y, en cierto modo, considera que nos vale la pena morir, ese discurso nos exhortará más hacia otros fines que hacia la filosofía. Pues no es posible que nos dediquemos a la filosofía E

---

[95] En 1038F-1039A.

[96] *Clitofonte* 408 á 4-7. Más adelante, el propio Clitofonte reconoce que estos discursos de Sócrates tienen precisamente una eficacia protréptica porque despiertan de su sueño a quienes viven dormidos. En su interpretación de este pasaje, pues, no parece que Crisipo haga justicia a la intención última de las palabras de Platón.

[97] *SVF,* III 761.

si no estamos vivos, ni podemos hacernos prudentes si no hemos sobrevivido mucho tiempo en el vicio y la ignorancia»[98]. Y más adelante dice que incluso para los necios es conveniente permanecer en la vida. Luego, literalmente: «En primer lugar, la virtud no tiene absolutamente nada que ver con el hecho de que nosotros estemos vivos, así como tampoco el vicio tiene nada que ver con el hecho de que nosotros debamos dejar la vida»[99].

No obstante, no hace falta desenrollar otros libros de Crisipo para mostrar cómo se contradice consigo mismo, sino que en esos mismos libros unas veces proclama en medio de elogios el dicho de Antístenes de que «es preciso adquirir inteligencia o una soga»[100], o el de Tirteo de

*hasta alcanzar la frontera de la virtud o de la muerte*[101]

---

[98] A la obtención de la virtud se llega tras un largo y penoso camino de progreso moral que, aunque no hace menos necios a los necios, los acerca al ideal humano representado por el sabio (cf. PLUT., *Noc. com.* 1063A): en este sentido, cercenar la vida del necio es suprimir toda posibilidad de progreso y aprendizaje moral.

[99] La vida y la muerte son indiferentes desde el punto de vista moral: por eso, la decisión de vivir o morir nada tiene que ver con la posesión o no de la sabiduría. Véanse *infra* (n. 145) las implicaciones que este aserto tiene en la doctrina estoica del suicidio racional del sabio.

[100] ANTÍSTENES, frag. 67 DECLEVA CAIZZI. El fragmento es coherente con la concepción antisténica de la virtud como único bien del sabio, que había heredado de su maestro Sócrates. Que se trataba de un tópico de la sabiduría cínica lo demuestra el hecho de haber sido atribuido por otras fuentes a Diógenes el Perro (DIÓG. LAERC., VI 24), fundador del movimiento cínico, y a Crates de Tebas, el maestro de Zenón (*Sentencias Vaticanas* 386).

[101] TIRTEO, frag. 14 WEST (11 DIEHL). La virtud a que se refiere Tirteo es la excelencia en el combate; en los valores de la Esparta del s. VII a. C., en la que Tirteo exhorta a sus conciudadanos a la guerra, la disyuntiva era clara: o regresar con el escudo o sobre el escudo.

(¿por qué otro motivo, sin embargo, iba a querer mostrar estos dichos si no es porque para los malvados y los necios no vivir trae más cuenta que vivir?)[102]; y, otras veces, remedando a Teognis, dice[103]: «No debería haber recitado 'huyendo de la pobreza', sino más bien F

*huyendo del vicio hay que saltar, Cirno, incluso sobre el [mar*
*de profundos remolinos y desde lo alto de escarpados arre- [cifes*».

¿Qué otra cosa, pues, podría parecer que hace sino consig- 1040A
nar él mismo por escrito las mismas prescripciones y doctrinas que los demás pero borrarlas de la lista si las registran otros, cuando denuncia a Platón por enseñar que no vivir trae más cuenta que vivir en el vicio y la ignorancia, pero aconseja con Teognis tirarse desde lo alto de un precipicio o arrojarse al mar con tal de huir del vicio? Pues si elogiaba a Antístenes porque trataba de empujar hacia la soga a los que no tienen inteligencia, él mismo se ha censurado ⟨a sí mismo⟩ al decir que el vicio no tiene nada que ver con el hecho de que nosotros dejemos de vivir.

---

[102] Al carecer del contexto de las citas gnómicas o poéticas que Plutarco extrae de este tratado de Crisipo, desconocemos los motivos exactos por los que éste elogiaría las actitudes de Antístenes, Tirteo y Teognis (en la versión remedada por Crisipo) ante el dilema de elegir entre la virtud y la vida: con todo, no creemos que la admiración por estos ejemplos de apuesta radical por la vida excelente implique necesariamente que Crisipo piense que al necio le convenga más estar muerto que vivo.

[103] Teognis, 175-176. Cf. Plut., *Noc. com.* 1069D (con algunas variantes en el texto teognídeo respecto de este tratado). Este pasaje da una buena muestra de la técnica de la *epanórthōsis*, con la que los estoicos se dieron a la reinterpretación alegórica o a la adaptación de la herencia poética griega (como es aquí el caso, al sugerir *kakían* en lugar de *peníēn*), de acuerdo con sus principios.

**15.** En los libros de su tratado *Sobre la justicia* escritos contra el propio Platón, nada más comenzar arremete contra el argumento de los dioses y afirma que Céfalo no sólo no actúa con rectitud al intentar apartar a los hombres de la in-
B justicia por medio del temor a los dioses[104], sino que el argumento relativo a los castigos divinos induce fácilmente al autoengaño y empuja hacia la postura contraria, ⟨ofreciendo⟩ contra nosotros muchos reclamos y distracciones que nos desvían[105], puesto que dicho argumento en nada difiere de Acco y Alfito, de quienes se sirven las mujeres para impedir que los niños se porten mal[106].

Sin embargo, tras haber ridiculizado de este modo las palabras de Platón, en otros pasajes por el contrario elogia y trae a colación con frecuencia los siguientes versos de Eurípides[107]:

*Mas, aunque alguno se burle de estas palabras, existen*
*Zeus y los dioses que contemplan los sufrimientos de los [mortales.*

---

[104] PLAT., *República* 330d-331b.

[105] Cf. *supra,* 1036D, con evidentes paralelismos terminológicos entre ambos pasajes. Crisipo habla del riesgo de que los discípulos, si hacen caso de los argumentos de Céfalo, se desvíen de la recta aprehensión de la justicia, un bien que ha de ser elegido por sí mismo, no por el miedo a los hipotéticos castigos que los dioses asignan a los injustos después de muertos (DIÓG. LAERC., VII 89 = *SVF,* III 39).

[106] Acco y Alfitó eran personajes femeninos de cuento, de monstruosa apariencia, a los que, como dice Crisipo, se solía recurrir como señuelo para asustar a los niños y evitar que se portaran mal. A veces se les asociaba con Empusa o Hécate.

[107] EURÍPIDES, frag. 991 NAUCK.

Y, de forma semejante, en el libro primero de *Sobre la justicia*[108], tras referir estas líneas de Hesíodo[109]:

*Sobre ellos desde el cielo el Crónida precipitó una terrible* C
*[calamidad,*
*el hambre y la peste juntas, y las gentes se consumían,*

afirma que los dioses hacen eso para que, al recibir castigo los malvados, los demás, tomando a éstos como ejemplo, sean disuadidos de cometer crímenes semejantes[110].

A su vez, en los libros de su tratado *Sobre la justicia* sugiere que es aceptable que los que consideran el placer como un bien y no como un fin salvaguarden también la justicia, y tras establecer este principio dice textualmente[111]: «Quizá, si el placer es admitido como un bien y no como un fin, pero entre las cosas elegibles por sí mismas está también la belleza moral, podríamos salvaguardar la justicia, al admitir la belleza moral y la justicia como un bien más importante que el placer». Si esto es lo que acerca del placer D
dice en esos libros, en los que ha escrito contra Platón, tras

[108] No confundir esta obra con el tratado del mismo título, dirigido contra Platón, que Plutarco ha mencionado al comienzo de este capítulo y que retomará más adelante (1040D; cf. Plut., *Noc. com.* 1070E-F).

[109] *Trabajos y Días* 242-243.

[110] La reflexión de Crisipo podría enmarcarse dentro de los ejemplos que solía invocar para sostener la utilidad de la generación del mal en el Universo, de acuerdo con la Providencia de Zeus (cf. *infra,* 1049A-1051D y Plut., *Noc. com.* 1074E-1076A). La utilidad de ciertas calamidades que castigan a los culpables de horrendos crímenes reside en la fuerza disuasoria que exhiben antes quienes tienen propósitos semejantes. Ello poco tiene que ver con la tesis estoica de que la justicia es digna de elección moral por sí misma.

[111] Para la correcta interpretación de esta cita, reproducida con exactitud *supra* (1038D), cf. n. 83.

acusarlo de que parece admitir la salud como un bien[112], afirma que, si admitimos como un bien ya el placer ya la salud ya cualquiera de las demás cosas que no son moralmente bellas, no sólo la justicia es suprimida, sino también la magnanimidad, la moderación y todas las demás virtudes[113]. Pues bien, lo que haya que decir en defensa de Platón, lo he escrito en otros libros dirigidos contra Crisipo[114]; en lo que aquí nos concierne, salta a la vista la contradicción en que cae éste cuando, por un lado, afirma que se salvaguarda la justicia si suponemos que junto con la belleza moral también el placer es un bien, pero, por otro, a los que no admiten que
E sólo la belleza moral ⟨es un bien⟩ los acusa a su vez de suprimir todas las virtudes.

Y para no dejar abierta ni siquiera la posibilidad de defenderse de sus contradicciones, cuando polemiza contra Aristóteles sobre la justicia, dice que éste se equivoca al afirmar que si el placer es un fin es suprimida la justicia y junto con la justicia es suprimida también cada una de las

---

[112] Cf. *Lisis* 218e-219a, *Gorgias* 504b-c, *República* 357c, *Leyes* 631c.

[113] En oposición al pasaje recién citado de *Sobre la justicia*, en que se limitaba a exponer la doctrina académico-peripatética de los bienes, en este pasaje Crisipo explicita la doctrina estoica en toda su especificidad: el único bien es la belleza moral y todas las virtudes caen dentro de este concepto de excelencia moral. Desde este punto de vista, las ventajas naturales como la salud o el placer no entran dentro de la esfera de la moral (son moralmente neutras o indiferentes en cuanto que no están en poder del sabio) y, por tanto, si se introducen en ella, como hace Platón, se resquebraja el edificio de la ética estoica, que se asienta en la autonomía de la virtud respecto de los bienes corporales y/o exteriores.

[114] Hay dos tratados perdidos en el *Catálogo de Lamprias* que podrían ser los que Plutarco refiere aquí implícitamente: *Cuál es el fin de la vida, según Platón* (núm. 221) o *Sobre la justicia, contra Crisipo* (núm. 59).

restantes virtudes[115]. Pues si bien es cierto que la justicia —continúa Crisipo— es suprimida por aquéllos[116], nada impide que existan las demás virtudes, aunque no serán elegibles por sí mismas sino, al menos, buenas y agradables. A continuación enumera cada una de estas virtudes, pero mejor será retomar las palabras de aquél[117]: «Si el placer —di- F
ce— es declarado fin de acuerdo con esta doctrina, no me parece que ello tenga todas esas implicaciones[118]. Porque es preciso decir que, en ese caso, ninguna de las virtudes es elegible por sí misma y ninguno de los vicios rechazable por sí mismo, sino que todas estas cosas deben referirse al fin que se ha propuesto de antemano. Nada impedirá, sin embargo, que, según ellos, el valor, la prudencia, el autodominio, la resistencia y otras virtudes semejantes a éstas se cuenten entre los bienes, ni que los ⟨vicios⟩ opuestos sean dignos de rechazo»[119].

---

[115] Aristóteles, frag. 86 Rose. Cf. *Ética Nicomáquea* 1130a8-9: la justicia no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con otros, no sólo consigo mismo.

[116] Los epicúreos.

[117] *SVF,* III 24 (pág. 8, 30-37).

[118] Es decir, la supresión de la justicia y del resto de las virtudes.

[119] El reproche de Crisipo a Aristóteles se sustancia en la incoherencia de la doctrina aristotélica de la virtud. Para Crisipo, que en este pasaje, lejos de sostener tesis propias, se limita a hacer una lectura aristotélica de la doctrina epicúrea del placer, no tiene sentido que Aristóteles trate de subordinar las restantes virtudes a una sola virtud (de tal manera que, si se suprime la justicia, se suprimen todas las demás), cuando ni siquiera ha conseguido emancipar la virtud misma de los bienes corporales y exteriores. Como en el pensamiento de Aristóteles la virtud no es autosuficiente ni unitaria, todas las escuelas que, como la aristotélica, distinguen dos fines (el bien supremo y los bienes instrumentales que sirven para alcanzarlo), están condenadas a reconocer que, si se pone el placer como fin, la única virtud que peligra es la justicia (pues es la única que persigue el bien de otro y, en este sentido, es incompatible con la búsqueda individual del

1041A ¿Quién, entonces, ha llegado a ser más descarado en sus argumentos que Crisipo, que ha denunciado a dos de los mejores filósofos: a uno, porque suprime toda virtud al no admitir sólo la belleza moral como bien; al otro, porque piensa que, si el placer es un fin, sin la justicia ninguna virtud es salvaguardada? En efecto, es increíble la libertad con que, discutiendo sobre las mismas cuestiones, los principios que él mismo establece al denunciar a Aristóteles los subvierte a su vez al acusar a Platón.

Por otro lado, en sus *Demostraciones sobre la justicia* afirma expresamente: «toda acción recta es una acción conforme a la ley y una acción justa. Ahora bien, lo que se hace
B de acuerdo con el autodominio o la resistencia o la prudencia o el valor es una acción recta; así que también será una acción justa»[120]. ¿Cómo entonces, a quienes garantiza la prudencia y el valor y el autodominio, no les garantiza la justicia, si, cuando cumplen acciones rectas en las citadas virtudes, de inmediato cumplen acciones justas[121]?

**16.** A Platón, cuando dice de la injusticia que, al ser un desacuerdo y una discordia civil del alma, ni siquiera en aquellos que la tienen dentro de sí pierde su potencia, sino que convierte al hombre malvado en enemigo de sí mismo y

---

placer), mientras que las demás virtudes siguen siendo posibles, siempre que se subordinen al placer.

[120] *SVF*, III 297. Sobre la relación entre acción justa y ley en el pensamiento estoico, cf. *supra*, n. 65.

[121] La acusación de Plutarco parte de la premisa de que Crisipo, al criticar a Aristóteles, expresa doctrinas estoicas, cuando en realidad reinterpreta la doctrina aristotélica: precisamente, la doctrina estoica de la recíproca implicación de las virtudes (cf. *infra*, n. 211), que Plutarco trae aquí a colación como ejemplo de contradicción interna de Crisipo, es el fundamento de su crítica a Aristóteles (cf. *supra*, n. 119).

lo pone en conflicto consigo mismo[122], Crisipo le acusa diciendo que es absurdo afirmar que uno se hace injusticia a sí mismo, ya que la injusticia existe en relación con otro, no con uno mismo[123]. Pero, olvidándose de estas palabras, más c
tarde en las *Demostraciones sobre la justicia* afirma que el que comete injusticia es víctima de su propia injusticia y comete injusticia contra sí mismo cuando la comete contra otro, puesto que es culpable ante sí mismo de transgredir las leyes y se hace daño a sí mismo gratuitamente[124].

En los libros contra Platón ha escrito lo siguiente acerca de que la injusticia no se dice en relación con uno mismo, sino con otro[125]: «Pues los individuos aislados ⟨no son injustos ni los injustos⟩ están constituidos de semejante pluralidad de individuos en contradicción, pues es en otro sentido como entendemos que la injusticia existe entre una plurali-

[122] Plat., *República* 351d-352a. Esta discordia civil del alma, que Platón llama injusticia, es el último argumento que Sócrates desarrolla en el libro I de la *República* contra la tesis de Trasímaco de que la justicia es el interés del más fuerte. Pero es preciso valorarlo dentro del plan de conjunto de la reflexión platónica sobre la justicia: en efecto, la injusticia se produce, como Platón explicita en el libro IV, cuando las distintas partes que constituyen el alma no hacen lo que les pertenece, es decir, cuando la parte apetitiva se resiste a obedecer a la parte racional y trata de tomar el gobierno del alma tomando como aliada a la parte fogosa que administra nuestras pasiones. Al acusar a Platón, Crisipo interpreta las partes del alma platónica como si fueran distintos individuos asentados dentro de nosotros mismos (véanse a continuación las palabras literales de Crisipo citadas por Plutarco).

[123] *SVF*, III 288a. Esta idea tiene raíces aristotélicas: cf. *Ética Nicomáquea* 1129b25-27, 1130a10-13, b1-3, 1138a4-b13.

[124] *SVF*, III 289a. Para el desarrollo argumentativo de esas tesis en este mismo capítulo, cf. *infra*, 1041D. El punto de vista de Crisipo es que la injusticia consigo mismo no se ejerce porque en nuestro interior exista discordia entre las distintas partes del alma, como creía Platón, sino que se deduce indirectamente del hecho de ejercer la injusticia contra otros.

[125] *SVF*, III 288b. Cf. Plut., *Des. orac.* 423D.

dad de individuos que están de ese modo dispuestos entre sí, a saber, que ninguno de tales individuos se refiere a una sola persona, sino en cuanto que ésta se halla dispuesta de ese modo en relación con el prójimo». Sin embargo, en las *De-*
D *mostraciones* ha planteado los siguientes argumentos acerca de que el injusto también comete injusticia consigo mismo[126]: «La ley prohíbe ser cómplice de una infracción legal, y cometer injusticia es una infracción legal. Por tanto, el que es cómplice consigo mismo de cometer injusticia infringe la ley en relación consigo mismo. Pero el que infringe la ley en relación con una persona también comete injusticia contra ésta; entonces, el que comete injusticia contra cualquiera también la comete contra sí mismo»[127]. De nuevo: «El error moral está entre las cosas que hacen daño y todo el que comete un error moral lo comete en perjuicio de sí mismo. Entonces, todo el que comete un error moral se hace daño a sí mismo gratuitamente; pero si es así, también comete injusticia consigo mismo»[128]. Y aún añade lo siguiente: «El que es

[126] Los tres silogismos citados a continuación están recogidos en *SVF*, III 289b.

[127] Como apunta Cherniss, *Plutarch's Moralia...*, págs. 478-479, n. a, este argumento parece presuponer que, si uno es cómplice de sí mismo cuando comete injusticia en relación con el prójimo, es consciente de que comete un error moral. Pero esta posición contradice el intelectualismo ético de los estoicos, convencidos con Sócrates de que nadie hace el mal a sabiendas. En realidad, Crisipo habla estrictamente de violar la ley y, teniendo en cuenta que la ley da prohibiciones a los necios (cf. *supra*, 1037C-D), éstos pueden, pese a su ignorancia moral, saber cuándo contravienen la ley y, por ende, si están siendo injustos en relación con alguien.

[128] Cf. Estob., II 7, 11i, 17-26 = *SVF*, III 626: los bienes son comunes a los virtuosos y los males a los necios: así, cuando un hombre bueno beneficia a otro, se beneficia a sí mismo y, a la inversa, cuando un hombre malo hace daño a otro, se hace daño a sí mismo. No compartimos la interpretación de Cherniss, *Plutarch's Moralia...*, pág. 479, n. b, según la cual este pasaje sostiene que los errores morales nos hacen peores, porque se

maltratado por otro se maltrata a sí mismo y se maltrata a sí mismo gratuitamente. Pero en eso consistía cometer injusti- E cia. Entonces, todo el que sea víctima de injusticia por parte de cualquiera comete injusticia consigo mismo»[129].

**17.** En cuanto a la doctrina de los bienes y los males que él mismo presenta a votación y aprueba, afirma que es absolutamente concorde con la vida y se ajusta del mejor modo posible a las prenociones instintivas[130]. Si esto, en efecto, es

---

opone a la tesis crisipca del valor absoluto del vicio, que no puede añadir ni restar nada a la condición moral de los necios (cf. PLUT., *Noc. com.* 1076C): cuando somos necios, no podemos hacernos peores, igual que, cuando somos sabios, no podemos hacernos mejores.

[129] POHLENZ, «Plutarchs Schriften...», pág. 15, veía en este silogismo una parodia académica de un silogismo de Crisipo, que Plutarco habría atribuido al propio Crisipo por error. Lo cierto es que el argumento es válido siempre que se refiera a los necios que, por debilidad de su razón, son víctimas de injurias, puesto que los sabios son inasequibles al maltrato ajeno (cf. *infra,* 1044A).

[130] Cf. PLUT., *Noc. com.* 1070C. Las 'prenociones instintivas' *(émphytoi prolēpseis)* constituyen los criterios subjetivos e inmediatos de valoración que los seres vivos ponen en juego instintivamente en el proceso cognoscitivo de adaptación al entorno *(oikeíōsis:* cf. *supra,* n. 75). POHLENZ *(La Stoa...,* págs. 107-108) ha puesto este concepto en estrecha conexión con la teoría estoica de la *oikeíōsis*, en particular con la idea de percepción interior, que permite a un ser vivo ser consciente de su propia constitución y sentirse bien dispuesto hacia sí mismo antes incluso de recibir ninguna impresión sensorial. En razón de esta autopercepción, ningún ser vivo percibe el mundo exterior si no es en relación consigo mismo, ninguno escapa a la tendencia innata a valorar el entorno en términos positivos o negativos para su naturaleza: en ese proceso axiológico, la percepción interior provee a cualquier ser vivo de criterios naturales de valoración, que Crisipo denominó prenociones instintivas. A partir de éstas la razón va configurando, en estrecha interconexión con la experiencia directa del entorno, las nociones o conceptos morales, que desarrollan las tendencias naturales implícitas en las prenociones y, en esa medida, son universales ('nociones

lo que ha dicho en el libro tercero de sus *Exhortaciones a la filosofía*, en el primero afirma que esta doctrina aparta al hombre de todas las restantes cosas, en la idea de que nada tienen que ver con nosotros ni en nada contribuyen a nuestra felicidad[131]. Observa, por tanto, hasta qué punto es concorde consigo mismo cuando declara que es absolutamente concorde con la vida y con las prenociones comunes la doctrina que nos aparta de la vida, de la salud, de la ausencia de dolor y de la integridad de los sentidos y sostiene que tales cosas, que constituyen el objeto de nuestras súplicas a los dioses,
F nada tienen que ver con nosotros.

Pero para que ni siquiera pueda negar que se contradice, en el libro tercero de *Sobre la justicia* ha dicho lo siguiente[132]: «Por eso, a causa de la extraordinaria grandeza y belleza de nuestras doctrinas, da la impresión de que nuestras palabras semejan fantasías y no están al alcance del hombre

---

comunes': *koinaì énnoiai:* véase el tratado plutarqueo de título homónimo). Véase también FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, págs. 151-153.

[131] Porque, desde el punto de vista moral, tales cosas son indiferentes (cf. *supra*, n. 20): lo único que contribuye a la felicidad es el bien moral (la virtud), mientras que lo único que contribuye a la infelicidad es el mal moral (el vicio): cf. DIÓG. LAERC., VII 104 = *SVF*, III 119; SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 61 = *SVF*, III 122 (pág. 29, 24-31). No creemos necesario aquí, como hace A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlín, 1897, pág. 114, n. 3, responsabilizar a Plutarco de atribuir a Crisipo la doctrina de Aristón de Quíos, el maestro de la indiferencia absoluta (cf. *supra*, n. 28), porque la paráfrasis de Plutarco refleja correctamente la posición estoica ortodoxa, con la habitual afición de Crisipo por la hipérbole. Es claro que estas ideas eran compatibles en Crisipo con la aceptación de criterios relativos de valoración dentro del ámbito de los indiferentes (cf. *supra*, n. 28), como él mismo reconoce *infra*, 1047E.

[132] *SVF*, III 545. Otra vez aquí tenemos un ejemplo del gusto de Crisipo por la hipérbole al ilustrar el valor absoluto y sublime del bien moral, que nos acerca a los dioses (con quienes compartimos, eso sí, una misma naturaleza racional): pero adviértase que Crisipo está jugando con la oposición ser/parecer, que Plutarco ignora en su comentario crítico.

y de la naturaleza humana». ¿Hay, pues, algún medio de que 1042A alguien confiese de sí mismo que se contradice consigo mismo con más claridad que éste, cuando afirma que son absolutamente concordes con la vida y se ajustan del mejor modo posible a las prenociones instintivas esas doctrinas suyas que, de tan extraordinarias que son, parecen fantasías y se expresan en un lenguaje situado más allá del hombre y más allá de la naturaleza humana?

**18.** El vicio lo declara esencia de la infelicidad cuando escribe y sostiene hasta la extenuación en todos sus libros de física y de ética que vivir en el vicio es lo mismo que vivir en la infelicidad[133]. Pero en el libro tercero de *Sobre la naturaleza,* tras haber insistido en que trae más cuenta vivir sin prudencia que ⟨no⟩ vivir, aunque jamás se vaya a ser prudente[134], añade[135]: «pues los bienes son para los hombres de B
tal condición que, en cierto modo, ⟨incluso⟩ los males están por delante de las cosas intermedias»[136]. Pasaré por alto que

[133] Cf. *supra,* n. 131. Para la ecuación estoica virtud = felicidad, 'vicio' *(kakía)* = 'infelicidad' *(tò kakodaimónōs zên:* nótese el juego de palabras), que no admitía concesiones, cf. *SVF,* III 49-67.

[134] Cf. *supra,* 1039D-E, n. 98, n. 99.

[135] *SVF,* III 760a. Este pasaje ha de leerse en estrecha conexión con el pasaje que Plutarco refiere un poco más abajo en este capítulo (cf. *infra,* n. 141). Obsérvese cómo, en *Noc. com.* 1064E, Plutarco cita de una sola vez estos mismos pasajes crisipeos de *Sobre la naturaleza* que aquí ha espaciado al intercalar un breve comentario crítico: se trata, en efecto, de un fragmento unitario, que debería haber sido editado en la colección de Von Arnim tal como aparece en el capítulo 12 de Plut., *Noc. com.*

[136] Sólo si hacemos una lectura integradora de los dos fragmentos mencionados en la nota anterior, estaremos en condiciones de entender el sentido de la aparentemente escandalosa y absurda afirmación de Crisipo de que los males están por delante de las cosas intermedias (es decir, de las cosas indiferentes, situadas entre el bien y el mal: cf. *infra,* n. 138). Entre vivir con una 'razón errada' o desviada, como define el vicio el propio

aquí sostiene que trae cuenta vivir en la insensatez tras haber dicho en otros pasajes que para los insensatos nada trae cuenta[137]. Ahora bien, cuando dice que los males están por delante de las cosas que los estoicos llaman intermedias y que no son ni malas ni buenas[138], no dice ninguna otra cosa salvo que los males están por delante de las cosas que no son malas y que ser infeliz trae más cuenta que no serlo[139], esto es, considera que trae menos cuenta no ser infeliz que ser infeliz. Pero si trae menos cuenta, también es más perjudicial; entonces, no ser infeliz es más perjudicial que ser infeliz[140].

C A continuación, deseando mitigar este absurdo, dice acerca de los males[141]: «No son éstos los que están por delante, sino la razón, y el vivir con ella es más adecuado para nosotros, aunque seamos insensatos». Pues bien, en primer lugar Crisipo llama vicio a los males morales y a cuantas cosas

---

Crisipo más abajo, y no vivir, que desde el punto de vista moral es indiferente, el filósofo estoico estima más apropiado para el necio vivir, aunque tal vida sea infeliz. Porque el uso de la razón, aunque sea un uso equivocado, es más adecuado a nuestra naturaleza humana que el no usarla en absoluto, y ello aunque no se vislumbre ninguna perspectiva de progreso hacia la virtud (cf. *supra*, n. 74, n. 98). Véase Tsekourakis, *Studies...*, pág. 23.

[137] Cf. *supra*, 1038A, n. 73 y Plut., *Noc. com.* 1068D.

[138] *SVF*, III 760b. Con este término Crisipo se refiere a las cosas indiferentes, pertenecientes a una esfera extramoral situada entre el bien y el mal (cf. *SVF*, III 71, y 118).

[139] Plutarco retuerce el argumento capciosamente: primero, reduce las cosas indiferentes a cosas 'no-malas' y, después, identifica éstas últimas, que en el estoicismo son indiferentes, con las cosas buenas, como 'no ser infeliz', cargándolas de significado moral.

[140] Cf. Plut., *Noc. com.* 1064F.

[141] *SVF*, III 760c.

participan del vicio, y a nada más[142]. Pero el vicio es racional, o más bien una razón moralmente errada[143]. Por tanto, vivir con la razón siendo insensatos no es otra cosa que vivir con el vicio. En segundo lugar, vivir siendo insensatos es vivir siendo infelices. Entonces, ¿con qué fin está ello por delante de las cosas intermedias? ¡No querrá decir, desde luego, que ser infeliz está por delante de ellas con vistas a ser feliz!

Sin embargo, piensa Crisipo —dicen ellos— que de ningún modo ha de medirse la permanencia en la vida con el patrón de los bienes ni el suicidio con el de los males, sino D
con el de las cosas intermedias conformes a la naturaleza[144]. Por eso, incluso para los que son felices llega a ser alguna vez una acción apropiada quitarse la vida como a su vez lo es seguir con vida para los que son infelices[145]. Y entonces,

---

[142] Cf. *SVF*, III 70 y 76, pág. 154, 6 y pág. 165, 21. Nótese el juego de palabras entre el 'vicio' *(kakía)* y los 'males morales' *(kakà)*.

[143] Esta definición es coherente con el monismo psicológico de los estoicos, que negaba la distinción platónico-aristotélica de tendencias racionales e irracionales en el alma y sostenía que todas las actividades de la psique (pensar, desear, apasionarse, caminar) eran disposiciones cualitativas diferentes de un único principio rector del alma, que es, siempre, racional (cf. *infra*, n. 187). Estas ideas fueron criticadas por PLUTARCO en *Sobre la virtud moral* 441C-D, 446F-447A (= *SVF*, III 459).

[144] Cf. PLUT., *Noc. com.* 1060B-D, E, 1063D, 1068A. Las 'cosas intermedias conformes a la naturaleza' (salud, riqueza, fama, etc.) son 'preferidas' y 'dignas de ser aceptadas' por el sabio, aunque no constituyen por sí mismas objeto de elección moral (cf. *supra*, n. 28).

[145] Sobre el tema del 'suicidio razonable' del sabio *(eúlogos exagōgḗ)*, cf. PLUT., *Noc. com.* 11, 1063C-1064C y, en particular, el lúcido tratamiento de CIC., *Supr. bien supr. mal* III 60-61 = *SVF*, III 763. Puesto que la vida y la muerte se sitúan en el terreno de las cosas intermedias o indiferentes, el criterio de valoración para decidir si se abandona o no la vida debe ser el de las cosas intermedias: dejar la vida o permanecer en ella son, por tanto, 'acciones apropiadas', que se acometen si hay buenos motivos para justificarlas. Por eso, en determinadas circunstancias, la primera

¿qué contradicción hay mayor que ésta respecto de nuestras elecciones y rechazos, si para los que se encuentran en la cima de la felicidad les resulta apropiado, si no están a mano las cosas indiferentes, alejarse de los bienes presentes? Sin embargo, ninguna de las cosas intermedias es digna de elección ni de rechazo, sino que únicamente consideran digno de elección el bien y únicamente digno de rechazo el mal.
E Sucede por consiguiente que, según ellos, los cálculos de las acciones no se establecen con vistas a las cosas dignas de elección ni de rechazo, sino que, apuntando hacia otras cosas que no son objeto ni de elección ni de rechazo, con la vista puesta en ellas viven y mueren.

**19.** Crisipo reconoce que los bienes son por completo diferentes de los males. Y, por fuerza, si éstos hacen de inmediato extremadamente infelices a quienes los tienen, aquéllos

---

opción puede ser apropiada para el sabio (aunque haya alcanzado la forma de racionalidad más perfecta), la segunda para el necio (aunque no la vaya a alcanzar nunca). El estoicismo antiguo no planteó el problema del suicidio en términos de reivindicación de la absoluta libertad del sabio, que se erige en árbitro de la vida y la muerte, sino tan sólo como un acto apropiado bajo determinadas condiciones. Éstas han de ser excepcionales: el suicidio es requerido por las circunstancias como un sacrificio por el bien de la colectividad o como la única salida apropiada cuando un dolor extremo o una enfermedad incurable hacen imposible el uso de la razón (cf. *SVF*, III 757 y 768). Según Rist, *La filosofía estoica*..., págs. 247-252, el tratamiento de Crisipo está prácticamente restringido a la hipótesis de si el sabio cometerá suicidio; nada nos dicen los fragmentos transmitidos de los estoicos antiguos si esta posibilidad se planteaba en el caso de los necios, quienes, aunque también pueden cumplir acciones apropiadas, no están quizá tan capacitados para valorar con buenos motivos las circunstancias que aconsejarían una decisión como ésa: por eso, lo más prudente era recomendarles la permanencia en la vida, mientras pudiesen disfrutar de ciertas ventajas naturales. Véase sobre esta problemática Sandbach, *The Stoics*..., pág. 49; Inwood-Donini, «Stoic Ethics»..., págs. 735-736.

los hacen sumamente felices[146]. Sin embargo, afirma que los bienes y los males son objetos sensibles cuando escribe lo siguiente en el libro primero de *Sobre el fin moral*[147]: «Que los bienes y los males son objetos sensibles basta decirlo con las siguientes palabras: pues no sólo son objetos sensi- F
bles las pasiones junto con sus clases, como, por ejemplo, la tristeza, el miedo y similares, sino que también es posible tener percepciones sensibles del robo, el adulterio y semejantes, y, en general, de la insensatez, la cobardía y otros muchos vicios; y no sólo es posible tenerlas de la alegría, los buenos servicios y otras muchas acciones rectas, sino también de la prudencia, la valentía y las restantes virtudes»[148].

Aun pasando por alto lo que por lo demás tienen de absurdo estas palabras, ¿quién no reconocería que se contradice con sus opiniones en torno al sabio que lo es sin darse

---

[146] Cf. *SVF,* III 106, 107, 113 y *supra,* n. 131, n.133.

[147] *SVF,* III 85. Cf. Plut., *Noc. com.* 1062B-C.

[148] Desde Zenón, la física estoica consideraba como realmente existentes a las entidades corpóreas, porque sólo lo corpóreo es susceptible de ejercer o recibir un efecto determinado en o de otro cuerpo. Desde este punto de vista, los incorpóreos (el significado de los enunciados, el lugar, el tiempo y el vacío) no tienen existencia real: de ellos se dice que 'subsisten' (cf. Plut., *Noc. com.* 41, 1081C-1082A). Puesto que el alma, en todas sus facultades y actividades —virtudes y vicios, afecciones y pasiones, acciones rectas y errores morales—, es susceptible de ejercer o recibir efectos determinados en y de otros cuerpos (por ejemplo, la ira contrae los músculos de la cara), de ello se sigue que las funciones del alma son corporales y, en cuanto tales, perceptibles por los sentidos (cf. Plut., *Noc. com.* 45, 1084A-D y Sén., *Epíst.* 106, 2-10 = *SVF,* III 84a). Crisipo radicalizó esta idea de la naturaleza sensible del alma cuando definió todas sus facultades y actividades como estados cualitativos diferentes del principio rector del alma (cf. *supra,* n. 143; *infra,* n. 187), que es a su vez corpóreo, de hecho el cuerpo más sutil del Universo *(pneûma* o 'hálito vital': cf. *supra,* n. 31).

1043A cuenta de ello[149]? Pues si el bien es un objeto sensible y es enormemente diferente del mal, ¿cómo no constituye el mayor de los absurdos que el que de necio ha pasado a ser sabio ignore esto y no se dé cuenta de que la virtud está presente en él, sino que crea que en él se halla el vicio? Pues o nadie puede ignorar ni desconfiar de eso si tiene todas las virtudes, o es pequeña y del todo irreconocible la diferencia entre la virtud y el vicio, entre la felicidad y la infelicidad, entre la vida más bella y la más fea, si es que uno adquiere aquellos bienes en lugar de estos males y no se da cuenta de ello.

**20.** Hay un tratado de Crisipo titulado *Sobre los géneros*
B *de vida*, en cuatro libros[150]. En el cuarto libro dice que el sabio está libre de ocupaciones, actúa por propia iniciativa y

[149] Para los estoicos, el salto desde el punto culminante del progreso moral hacia la perfecta coherencia de la vida virtuosa, en que el sabio actúa firmemente guiado por una recta intención moral, es tan instantáneo que, en un primer momento, no será percibido por el que cruza la línea que separa la felicidad de la infelicidad: cf. Estob., II 7, 11n = *SVF*, III 540; Filón Alej., *Sobre la agricultura* 160-161 = *SVF*, III 541. Este tema ha sido parodiado por Plutarco en *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058B y sistemáticamente criticado en *Noc. com.* 9, 1062B-E y *Cómo advertir los propios progresos en la virtud* 1, 75 B-E. Véase Forschner, *Die Stoische Ethik...*, pág. 175.

[150] Por los fragmentos conservados de esta obra, su tema principal parecía ser el examen de cómo habría de conducirse el sabio en medio de las acciones intermedias propias de los distintos géneros de vida, en particular, de aquellas formas de vida privilegiadas por Crisipo (Estob., II 7, 11m, 46-68 = *SVF*, III 686): la vida áulica, la vida cívica y la vida consagrada al conocimiento. Crisipo no planteaba la problemática de los géneros de vida en términos excluyentes, puesto que el ser humano, como animal racional, está volcado tanto hacia la actividad práctica como hacia la contemplativa (Dióg. Laerc., VII 130 = *SVF*, III 687). Véase Schofield, «Social and political thought»..., pág. 762.

se dedica a sus propios asuntos. Éstas son sus palabras[151]: «Pues yo al menos pienso que el hombre prudente está libre de ocupaciones o se compromete en pocas ocupaciones y se dedica a sus propios asuntos, puesto que dedicarse a sus propios asuntos y comprometerse en pocas ocupaciones son rasgos igualmente distintivos del hombre sabio»[152]. Opiniones más o menos parecidas ha expresado en *Sobre las cosas elegibles por sí mismas,* con las siguientes palabras[153]: «En realidad, la vida tranquila parece tener cierta seguridad y ausencia de peligro, pese a que la mayoría de la gente sea incapaz de tomar conciencia de eso». Es evidente que tal afirmación no desentona en el caso de Epicuro, porque suprime la Providencia divina al hacer que sus dioses estén libres de toda ocupación[154].

Sin embargo, en el libro primero de *Sobre los géneros de vida* el propio Crisipo afirma que el sabio aceptará de buena gana el poder real y se lucrará de él, y si no es rey él c
en persona, vivirá en la corte de un rey y marchará a la guerra con un rey del tipo de Idantirso de Escitia o Leucón del Ponto[155]. Traeré aquí a colación el estilo tan particular de

[151] *SVF,* III 703 (pág. 176, 28-30).

[152] El vocabulario de Crisipo (*autopragía*) tiene resonancias de Plat., *República* 434c, donde se define la justicia en el Estado como el cumplimiento de la propia tarea por parte de cada clase o grupo social *(oikeiopragía).*

[153] *SVF,* III 704 (pág. 176, 33-35).

[154] Sobre la vida ociosa de los dioses de Epicuro, cf. *supra,* n. 23. La doctrina de la Providencia fue el principal punto de fricción entre epicúreos y estoicos: cf. *infra,* cap. 38, 1051D-E, 1052B; Plut., *Noc. com.,* cap. 32, 1075E-F.

[155] Idantirso era rey de los escitas cuando éstos fueron atacados por Darío (514 a. C.): cf. Heródoto, IV 126-127, donde Idantirso rehúsa con dignidad la entrega del agua y la tierra a los persas. Leucón I fue el tercer miembro de la dinastía espartócida, que reinó en el Bósforo desde 438 a. C. hasta *ca.* 110 a. C. Su 'arcontado' (pues los primeros miembros de esta

Crisipo, para ver si, lo mismo que con la primera y la última nota de la escala se hace un acorde, es igual de coherente[156] la vida de un hombre que elige estar libre de ocupaciones y comprometerse en pocos asuntos, pero luego monta a caballo con los escitas y se implica en las empresas de los tiranos del Bósforo por no se sabe qué obligación: «En efecto —di-
D ce[157]— ateniéndonos a estas reflexiones, examinemos de nuevo la tesis de que el sabio marchará a la guerra con monarcas y vivirá en cortes reales, pues, si bien algunos ni siquiera suponen esta posibilidad a causa de consideraciones similares, nosotros en cambio la admitimos precisamente en razón de argumentos semejantes»[158]. Y un poco más abajo:

---

dinastía no se atribuyeron títulos reales) se extendió a lo largo de la primera mitad del siglo IV y se caracterizó por una activa diplomacia con las ciudades del Egeo, en especial Atenas.

156 Un nuevo dardo irónico de Plutarco contra la 'coherencia racional' estoica: cf. *supra*, n. 9.

157 *SVF*, III 691 (pág. 173, 30-36).

158 Otra vez Crisipo contrapone su punto de vista al de los epicúreos: éstos, aunque respetuosos con las leyes, rechazaban radicalmente la participación del sabio en la política activa, porque lo apartaba irremediablemente de la tranquilidad y de la ausencia de dolor que son los fines de la vida y, por lo demás, no procuraba sino placeres vanos y efímeros (cf. EPIC., *Sentencias Vaticanas* 57); por su parte, Crisipo sostiene paradójicamente que el compromiso del sabio en la política, sea en la corte de un rey o en la vida cívica, está fundado en los mismos argumentos que aconsejan a Epicuro el retiro del sabio (véase ZANATTA, *Le contraddizioni...*, págs. 278-279, n. 8). Debemos deducir de esta paradoja intencionada de Crisipo que la actividad política del sabio, tal como la conciben los estoicos, persigue, a un nivel amplificado, los mismos fines éticos que la vida retraída en los propios asuntos: «el sabio habrá de participar en la vida del Estado a menos que algo se lo impida, y es que, en tal actividad, *refrenará el vicio y dará impulso a la virtud*» (DIÓG. LAERC., VII 121 = *SVF*, III 697). El mismo espíritu late en la famosa anécdota que nos presenta a Crisipo dando cuenta de su abstención consciente de la política, condicionada a la imposibilidad de mover a los ciudadanos hacia la virtud: «si uno hace

«Pero no sólo vivirá con los que han hecho algún progreso y se han disciplinado en ciertos hábitos y conductas[159], como, por ejemplo, en las cortes de Leucón e Idantirso». Algunos acusan a Calístenes de zarpar al encuentro de Alejandro con la esperanza de reconstruir Olinto[160], como hizo Aristóteles con Estagira[161], y aplauden a Éforo, a Jenócrates y a Menedemo porque declinaron la invitación de Alejandro[162]. ¡Pero

---

mala política, descontenta a los dioses; si la hace buena, a los hombres» (Estob., IV 4, 29 = *SVF,* III 694).

[159] El progreso moral es un proceso de habituación a las acciones intermedias que son propias de nuestra naturaleza y, como tal, se adquiere mediante una férrea disciplina en tales acciones. Para la importancia de la noción de hábito *(éthos)* en el estoicismo, que arranca de la ética aristotélica: cf. *SVF,* III 214. Con todo, este concepto tiene un ámbito de aplicación restringido a la esfera del vicio; los sabios no descuidarán los ejercicios y el entrenamiento en el campo de la virtud, pero no necesitan en sentido estricto adquirir hábitos puesto que su estado moral es perfecto: véase Inwood-Donini, «Stoic Ethics»..., págs. 705-706.

[160] Calístenes de Olinto, sobrino de Aristóteles, acompañó a Alejandro Magno en su expedición contra Persia, de la que dejó memoria escrita en sus *Persiká;* sin embargo, no vio el fin de la campaña, sino que, con ocasión de una conjura, fue ejecutado. La destrucción de Olinto, ordenada en 348 a. C. por el padre de Alejandro Magno, Filipo II, causó consternación en Atenas: cf. Demóstenes, IX 26; Diodoro Sículo, XVI 53, 2-3.

[161] Aristóteles, como preceptor de Alejandro Magno, se encontraba en una posición privilegiada para solicitar la reconstrucción de su ciudad natal, Estagira, que había sido destruida por Filipo II en 349 a. C.: cf. Plut., *Alejandro* 7, 3.

[162] Éforo de Cumas, discípulo de Isócrates, pasa por ser el primer historiador que compuso una historia universal, en veintinueve libros. Jenócrates y Menedemo son discípulos de Platón: el primero fue el tercer escolarca de la Academia y estuvo sometido a distintas presiones del rey macedonio para que se trasladara a su corte o al menos lo asesorara políticamente (Dióg. Laerc., V 10); al segundo, del que no sabemos casi nada, se refiere Plutarco en *Contra Col.* 1126C-D.

E Crisipo, por afán de lucro, mete al sabio de cabeza en Panticapio[163] y en el desierto de los escitas!

Y, en efecto, que el sabio hace esto a fin de tener trabajo y de lucrarse lo ha dejado claro también antes al establecer tres actividades lucrativas muy especialmente apropiadas para el sabio: el lucro obtenido de la realeza, el que extrae de los amigos y, en tercer lugar, además de éstos, el del ejercicio de la sofística[164]. Sin embargo, en muchos pasajes elogia hasta la extenuación estos versos[165]:

*Porque, ¿de qué ⟨tienen necesidad⟩ los mortales sino de dos [cosas sólo,*
*el grano de Deméter y la bebida de acuoso fluir?*;

y en los libros de su tratado *Sobre la naturaleza* afirma que el sabio, si pierde la mayor de las fortunas, pensará que ha dejado escapar una sola dracma[166]. Pero tras haberlo encumbrado y enaltecido hasta ese punto en el pasaje anterior, en

---

[163] Panticapio, en el Quersoneso táurico, colonia originariamente fundada por Mileto, fue convertida por la dinastía del Bósforo en capital europea de su reino: cf. Estrabón, VII 4, 4-5 y XI 2, 5; 2, 10.

[164] Las tres formas de lucro apropiadas para el sabio corresponden a las tres formas de vida preferidas por Crisipo (cf. *supra*, n. 150): la vida áulica es lucrativa porque premia el asesoramiento político y moral concedido a un rey; la vida cívica o comunitaria, porque al ostentar cargos se anudan relaciones amistosas y favores mutuos; la vida del conocimiento, porque, cuando es ofrecido a los discípulos como actividad remunerada, deviene 'sofística'. Para el sabio estoico, ganar dinero, que es una 'acción intermedia conforme a la naturaleza' porque deriva de la necesidad natural de sustento, no es incompatible con el desprecio de las riquezas desde el punto de vista estrictamente moral. Con todo, la casuística que pone en juego Crisipo en los pasajes sucesivos citados por Plutarco no fue digerida con igual facilidad por todos los estoicos: cf. Estob., II 7, 11m, 46-68 = *SVF*, III 686.

[165] Euríp., frag. 892, 1-2 Nauck. Cf. *infra*, 1044F.

[166] Cf. *infra*, 1048B.

el siguiente lo hunde otra vez en la vida mercenaria y en la sofistería[167]. Porque —según dice— pedirá su salario y unas veces cobrará por anticipado, nada más empezar, otras cuando haya transcurrido un tiempo para el discípulo, y aunque F esta alternativa, dice, es más benévola, es más segura la de cobrar por anticipado, porque la situación se presta a agravios. Dice así[168]: «Los que tienen inteligencia exigen el salario no a todos del mismo modo, sino que lo hacen de un modo diferente que la mayoría de la gente, es decir, cuando la oportunidad se lo aconseja, sin prometer que los harán virtuosos —y eso en el plazo de un año—, sino que harán cuanto esté en su mano en el tiempo acordado». De nuevo, más adelante: «deberá saber el momento oportuno, esto es, 1044A si debe cobrar el salario de inmediato, nada más presentarse los discípulos, como ha hecho la mayoría, o bien darles un tiempo, teniendo en cuenta que, si bien esta situación está expuesta a mayores agravios, podría parecer más benévola».

¿Y cómo va el sabio o a desdeñar riquezas, si por dinero transmite la virtud bajo contrato (y, si no la transmite, exige su ridículo salario porque ha hecho lo que estaba en su mano), o a estar por encima de todo daño[169], si se cuida de no

---

[167] Desde las irónicas denuncias de Sócrates, la profesión sofística ha cargado con la acusación de «prostituir» la sabiduría al someter la enseñanza de la virtud al cobro de un salario. Por lo demás, las cautelas del sofista para evitar ser engañado por sus discípulos han sido ridiculizadas por sus rivales intelectuales en Atenas, que competían por atraerse a los alumnos con medios no crematísticos: cf. Isócrates, *Contra los sofistas* 3-6; Plat., *Protágoras* 311b-e. Sobre el uso peyorativo de *sophisteía*, véase Baldassarri, *Gli opuscoli...*, I, pág. 87, n. 56.

[168] *SVF*, III 701 (pág. 176, 3-11).

[169] Cf. *supra*, n. 129. Puesto que el sabio ha desterrado de sí todo mal, es inmune a cualquier tipo de injusticias o agravios: las que provienen de los necios no le conmueven, porque sólo es sensible a las aprehensiones de la virtud, mientras que de los sabios no puede sobrevenir ningún daño (*SVF*, III 578-581).

B ser agraviado en relación con su ridículo salario? Pues nadie es agraviado si no recibe daño, motivo por el que ha declarado en otros pasajes que el sabio no es víctima de agravios, pese a que aquí sostiene que la situación se presta a agravios.

**21.** En *Sobre la República* dice que los ciudadanos no harán ni se procurarán nada por placer[170] y elogia a Eurípides, de quien cita estos versos[171]:

*Porque, ¿de qué tienen necesidad los mortales sino de dos*
*[cosas sólo,*
*el grano de Deméter y la bebida de acuoso fluir?*

Luego, un poco más adelante de este pasaje, elogia a Diógenes por masturbarse en público y por decir a los que estaban a su lado: «¡Ojalá pudiera quitarme también el hambre frotándome de este modo el estómago!»[172]. ¿Qué sentido tiene

[170] Sobre la imposibilidad de poner el placer como fin de la vida comunitaria, cf. *supra*, n. 83, n. 113, n. 119. Los estoicos antiguos preconizaron para el sabio un modo de vida sencillo y frugal (cf. *SVF*, III 705-715), acorde con su desprecio de la riqueza y el lujo, y nada hay en las vidas de Zenón, Cleantes y Crisipo que induzca a sostener que no predicaron con el ejemplo.

[171] Cf. *supra*, 1043E y n. 165.

[172] Cf. Dióg. Laerc., VI 46 y 69. Diógenes de Sínope, apodado «el Perro», fue el iniciador del movimiento cínico, en el siglo IV a. C. En sus enseñanzas, destinadas a exhibir la vida autosuficiente del sabio, despojada de todas las convenciones superfluas de la civilización, el lenguaje de los gestos, con su desafiante impudicia, era tan importante como el de los dardos verbales. El motivo del elogio de Crisipo no residía, como es obvio, en el acto mismo de la masturbación, que Diógenes realizaba para dar satisfacción a una necesidad fisiológica para él equiparable a la de comer, sino porque proporcionaba un ejemplo extremo de la libertad autárquica del sabio, que no se preocupa de buscar los placeres refinados de las cortesanas y ve en el deseo erótico el mayor obstáculo para la felicidad.

entonces elogiar en la misma obra al que rechaza el placer lo mismo que a quien por placer hace tales cosas y se entrega a tamaña desvergüenza? c

Pues bien, en *Sobre la naturaleza* ha escrito que la naturaleza ha producido a la mayoría de los animales en razón de la belleza, puesto que ama la belleza y se complace en la rica variedad de sus creaciones, y luego ha añadido el más irracional de los razonamientos, a saber, que la generación del pavo real se ha producido en razón de la cola, debido a su belleza[173]. Sin embargo, en *Sobre la República* ha arremetido enérgicamente contra los que crían pavos reales y ruiseñores[174], como si legislara en contra del legislador del mundo y se burlara de la naturaleza porque ama la belleza

[173] La concepción teleológica de la naturaleza, ampliamente difundida en la filosofía helenística, tiene precedentes en el último Platón y en la física aristotélica. Pero, a diferencia de Aristóteles, que creía en un finalismo limitado al bien particular de cada especie, los estoicos extendieron el concepto teleológico a la Naturaleza Universal y a la jerarquía de todos los seres vivos. En este sentido, es una afirmación tradicional entre los estoicos el que los animales han sido generados para utilidad y beneficio de la especie humana, tanto en lo que se refiere a las necesidades nutritivas naturales del hombre, cuanto a las formas de conducta individual y familiar: cf. *SVF,* II 1152-1167. Sobre la belleza ornamental como fin de la generación de algunos seres vivos, cf. Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 18 = *SVF,* II 1166.

[174] El ataque de Crisipo entronca sin duda con la aserción inicial de este capítulo de que los ciudadanos no harán nada con vistas al placer, pues la crianza de ciertos animales para satisfacer los sentidos es antinatural. La acusación de incoherencia por parte de Plutarco presupone la identificación de la belleza de la naturaleza con el placer de los sentidos, cuando en Crisipo tal identificación tiene connotaciones no sólo antropológicas, sino cósmicas: la belleza de la naturaleza es expresión de la ley racional que gobierna el mundo con benévola Providencia; a su vez, en el plano de la ética el bien único y supremo, en tanto que razón perfecta, no es otro que la belleza *(tò kalón)* de una conducta virtuosa: véase Tsekourakis, *Studies...*, pág. 62.

en esos animales tan hermosos, aun cuando el sabio no les concede un lugar en la ciudad[175]. Pues ¿cómo no ha de ser absurdo acusar a los que crían animales si elogia a la Providencia por haberlos engendrado?

D Así pues, tras haber dicho en el libro quinto de *Sobre la naturaleza* que las chinches son útiles porque nos despiertan y los ratones porque nos ponen en guardia para no colocar cada cosa descuidadamente, y que, como es lógico, la naturaleza ama la belleza y se complace en la rica variedad de sus creaciones, ha afirmado literalmente lo siguiente[176]: «Podría haber un clarísimo indicio de esto en la cola del pavo real. Pues aquí la naturaleza pone de manifiesto que la generación del animal se ha producido en razón de la cola y no al revés, ⟨y⟩ que la existencia de la hembra está implicada en la del macho, al haber sido generado de este modo»[177]. Pero en *Sobre la República*, tras haber dicho que «poco nos falta para adornar con pinturas incluso las cloacas», un poco más abajo dice que «algunos embellecen los campos con vides E trepadoras y mirtos y crían pavos reales y palomas y perdices que les chucheen y ruiseñores»[178].

---

[175] Se refiere a la ciudad cósmica de hombres y dioses, patria natural del sabio estoico (cf. *supra*, n. 17). Los ciudadanos de la cosmópolis estoica son los seres racionales, hermanados por un sentimiento recíproco de afinidad, y, desde este punto de vista, los restantes seres vivos están excluidos de la ciudad, porque con ellos los hombres no pueden entablar relaciones de justicia, sino de jerarquía: véase la definición estoica del mundo como «el sistema constituido por los dioses, los hombres y las cosas creadas para ellos» (Estob., I 21, 5, 4-5 = *SVF*, II 527 [pág. 612, 13-14]). Véase Schofield, *The Stoic Idea...*, págs. 82-83.

[176] *SVF*, II 1163 (pág. 334, 24-31).

[177] Como explica Cherniss (*Plutarch's Moralia...*, pág. 505, nota a), es necesario aceptar esta afirmación para defenderse de la réplica de que, puesto que la hembra del pavo real no tiene cola, ésta no puede ser la causa final de la generación del pavo real.

[178] *SVF*, III 714 (pág. 180, 5-8).

Con gusto le preguntaría qué piensa de las abejas y de la miel: porque, si ha dicho que la generación de las chinches ha sido útil, de ello se seguiría afirmar que la de las abejas ha sido inútil[179]. Pero si a éstas les da un lugar en la ciudad, ¿por qué aparta a los ciudadanos de los deleites relacionados con la vista y el oído[180]? Y, en general, así como tiene una actitud absurda el que reprocha a los comensales que disfruten de dulces y vino y manjares, pero elogia a quien les ha invitado al banquete y les ha servido esos alimentos, así tam- F
bién el que hace un encomio a la Providencia por habernos procurado peces y pájaros y miel y vino, pero denuncia a quienes no desdeñan estas cosas y no se bastan con el grano de Deméter y la líquida bebida de acuoso fluir, que están a nuestra disposición y son propias de nuestro sustento natu-

[179] Se trata de un razonamiento voluntariamente capcioso de Plutarco, dictado por la ironía mordaz hacia la concepción teleológica de la naturaleza profesada por los estoicos, que conduce a afirmaciones absurdas para el Queronense, como la de que las chinches han venido al mundo para utilidad del ser humano. Para la crítica plutarquea de la teleología estoica, cf. Porf., *Sobre la abstinencia* III 18-20 (= Plut., frag. 193 Sandbach). Crisipo utilizaba estos ejemplos-límite (como el de las chinches) para reforzar su convicción de que todos los seres vivos han sido creados para utilidad del ser humano. Por lo demás, los estoicos admiraban en las abejas, así como en las hormigas, las habilidades comunitarias que estas microsociedades animales han desarrollado en un nivel instintivo de adaptación al medio (cf. Cic., *Lúc.* 120 = *SVF*, II 1161): su comportamiento proporcionaba ejemplos modélicos de solidaridad y sacrificio por el bien común que, si bien exentos de una motivación racional, el sabio no había de despreciar.

[180] Cuando Plutarco reprocha a Crisipo que acepta a las abejas en la ciudad, da a entender que éste admitía la miel como alimento apropiado para el sabio; para Plutarco, ello va más allá del sustento natural preconizado por Crisipo, pues tiene que ver con el placer del gusto y, por tanto, es equiparable a los ejemplos de los pavos reales y de los ruiseñores (cf. *supra*, 1044D-E).

ral[181], no se preocupa al parecer lo más mínimo de la contradicción en que incurre consigo mismo.

**22.** Por otro lado, tras haber dicho en el libro *** de sus *Exhortaciones a la filosofía* que acostarse con madres o hijas o hermanas, comer algo ⟨prohibido⟩ y marchar a un templo tras haber tenido contacto con una parturienta o un cadáver son actos condenados sin razón[182], afirma que es preciso dirigir la mirada hacia las bestias y juzgar por la
1045A conducta de éstas que no hay nada de absurdo y antinatural en tales actos. Porque, en relación con éstos —dice—, resulta oportuna la comparación con el resto de los animales para

[181] Se trata de una paráfrasis en prosa del pasaje de Eurípides citado por Crisipo *supra,* 1043E (cf. n. 165) y 1044B. En esta ocasión Plutarco recoge los versos 2-3 del fragmento euripideo.

[182] La deuda del estoicismo con el cinismo es manifiesta en algunos tratados políticos de Zenón (sobre todo, *República:* cf. *supra,* n. 22) y de Crisipo (cf. *SVF,* III 744-748). El común denominador entre ambas escuelas es la intención de demostrar que, en términos absolutos, la mayoría de las convenciones religiosas y legales de las ciudades carecen de fundamento racional y pertenecen a la esfera de las cosas indiferentes. Pero, en el caso de los estoicos, estos ejemplos se consideraban más bien hipotéticamente, si se daban ciertas condiciones de extrema gravedad: el incesto sería un acto apropiado sólo si procurase la supervivencia de la especie, puesto que el matrimonio es un deber social (Orígenes, *Contra Celso* IV 45, 22-30 = *SVF,* III 743 [pág. 185, 7-15]); la antropofagia se justificaba en casos de extrema necesidad o, en un desafío dialéctico provocador, por el nulo valor de la carne muerta, salvo como alimento (Sexto Empír., *Contra los profesores* XI 194 = *SVF,* III 752), o incluso como una forma de piedad hacia nuestros parientes muertos (Sexto Empír., *Contra los profesores* XI 192, 7-194, 1 = *SVF,* III 748); finalmente, la crítica de la prohibición de pisar templos en determinadas circunstancias significaba un rechazo de la supersticiosa creencia en la contaminación por contacto con la sangre derramada de un cuerpo muerto o de una parturienta, un tema de hondas raíces en la religión griega (cf. Heród., II 64).

darse cuenta de que ni al acostarse ni al engendrar ni al morir en los templos contaminan lo divino[183].

Pero, a su vez, en el libro quinto de *Sobre la naturaleza* afirma que Hesíodo prohíbe correctamente orinar en los ríos y en las fuentes; aún más, que hay que abstenerse de orinar contra un altar o una estatua divina[184]. Pues no viene a cuento —dice—, si hacen eso perros y asnos y bebés, que no tienen ningún cuidado ni reflexión racional en tales acciones. Es entonces absurdo decir allí que es oportuna la observa- B
ción de los animales irracionales, pero aquí que está fuera de lugar[185].

**23.** Algunos filósofos, en la creencia de que proporcionan a nuestros impulsos una liberación de ser sometidos por la fuerza a las causas externas[186], sitúan en el principio rec-

---

[183] El motivo de la conducta animal como criterio de comportamiento natural para el hombre, apartándole de los artificios de la civilización, ha sido tratado por PLUTARCO en *Sobre el amor a la prole* 493B-E. Para los estoicos, la observación de la conducta animal proporcionaba múltiples ejemplos contra lo infundado de las opiniones humanas corrientes en materia religiosa y moral.

[184] Cf. *Trabajos y Días* 757-758.

[185] Con estas citas, Crisipo parece sugerir que el ejemplo de los animales no debe entenderse como una servidumbre para imitar sus acciones sin más, sino como una vía para encontrar un curso natural de la acción ética: si los animales no actúan con plena conciencia de sus acciones ni reflexionan sobre ellas, concierne al ser humano darle un sentido racional a los criterios instintivos de la conducta animal e infantil.

[186] Por la forma en que describe la llamada 'facultad' o 'movimiento' adventicio, capaz de liberar a los impulsos de un rígido determinismo, Plutarco parece atribuir a esta doctrina algunas notas características de la teoría epicúrea del *clinamen* (cf. *infra,* 1050B-C y n. 287): cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*..., págs. 508-509, n. a. Para una discusión más detallada de este problema, cf. *infra,* n. 188.

tor[187] un movimiento adventicio que se manifiesta sobre todo en las decisiones entre objetos indiscernibles[188]. En efec-

[187] El 'principio rector' *(tò hēgemonikón)* del alma humana, que los estoicos localizaban en el corazón, es la facultad racional que dirige y gobierna todos los procesos psicosomáticos del organismo: por un lado, la actividad intelectiva, las afecciones o sentimientos y los movimientos del cuerpo, funciones que residen todas por igual en el principio rector; por otro lado, las funciones reguladas por las restantes partes del alma: los cinco sentidos, la función reproductiva, la facultad del lenguaje. Una red de conductos une el principio rector a las demás partes del alma y canaliza por todo el cuerpo el *pneûma* sutil de que está constituida, de tal suerte que el alma actúa siempre como un conjunto homogéneo y como una razón en el cuerpo. De esta manera, Crisipo rechazaba, en polémica con el platonismo, la posibilidad de escisión entre las partes del alma y, por ende, del conflicto moral. Sobre el principio rector, cf. *SVF,* II 834-849.

[188] A lo largo de este capítulo, Plutarco nos transmite las huellas borrosas de una polémica que enfrentó a Crisipo con «algunos filósofos» innominados que habrían defendido la existencia de movimientos adventicios o accidentales en el principio rector del alma. En principio, admitir que estos filósofos son los epicúreos, como hacen casi todos los intérpretes (cf. *supra,* n. 186), tropieza con dos obstáculos serios: primero, Plutarco localiza el *clinamen* epicúreo en el principio rector del alma, que es un concepto privativamente estoico, como él muy bien sabe; en segundo lugar, utilizaría de forma reduccionista la misma terminología —'facultad' o 'movimiento adventicio' del alma *(epéleusis, epeleustikḗ dýnamis* o *kínēsis)*—, para referirse tanto a la desviación accidental de los átomos del alma *(parénclisis)* como a la 'inclinación *(epíclisis)* aleatoria de la mente' (descrita por Crisipo *infra,* 1045E-F), que se activa cuando es preciso elegir entre opciones equipolentes. Si se deja a un lado a los epicúreos, hay al menos dos hipótesis alternativas que salvarían tales obstáculos: a) los filósofos defensores del movimiento adventicio son los seguidores de Aristón de Quíos, quien, de acuerdo con su teoría de la completa indiferencia de todo lo que media entre el bien y el mal (cf. *supra,* n. 28), propondría este concepto psicológico de la facultad adventicia como criterio instrumental para la obtención de cosas absolutamente indiferentes (esta antigua tesis de Rieth ha sido defendida recientemente por Boys-Stones, «The *epeleustikè dunamis...*», apoyándose en el testimonio de Cic., *Supr. bien supr. mal* IV 43 = *SVF* I 369); b) en mi opinión, no sería descartable la posibilidad de que Plutarco se refiera a tesis académicas, habida cuenta del uso que hace

to, cuando, de dos cosas de importancia equivalente y similar disposición, es forzoso aceptar una, sin que ninguna causa nos empuje hacia una de las dos porque no se diferencia en nada de la otra, esa facultad adventicia del alma, adoptando por sí misma una inclinación hacia una o hacia otra, neutraliza nuestra indecisión. Pero Crisipo, oponiéndose a C estos filósofos porque violentan la naturaleza con lo incausado, trae a colación en muchos pasajes el astrágalo, la balanza y muchas cosas que no pueden tener caídas o inclinaciones, unas veces en un sentido otras en otro, sin una causa, esto es, sin una diferencia que o bien se encuentra en su interior o bien en el exterior. Porque lo incausado y lo espontáneo —objeta Crisipo— es completamente inexistente[189]. Bajo esos movimientos imaginarios y llamados adventicios por algunos, laten causas ocultas que, sin darnos cuenta, conducen nuestro impulso en una dirección o en otra[190].

Pues bien, si estas opiniones están entre las más conocidas que ha formulado Crisipo en muchos pasajes, aquellas D otras que él mismo ha expresado a su vez desde una posi-

---

de la expresión técnica 'cosas indiscernibles' (cf. PLUT., *Noc. com.*, n. 315), en medio de las cuales el movimiento adventicio proveería de un criterio para la acción. Sea como fuere, lo cierto es que frente a esta teoría, que introduce en la realidad movimientos incausados, Crisipo reconoce la necesidad de imaginar una suerte de inclinación aleatoria de la mente completamente supeditada al principio causal (pues se trata de un sorteo donde opera una causa no explícita u oculta). Es por tanto imposible que, como sugiere Plutarco, Crisipo asuma como propia la doctrina de la facultad adventicia si atendemos a la dureza del ataque que le dirige en el pasaje parafraseado a continuación por nuestro autor (cf. *infra*, n. 190).

[189] Como se ha indicado *supra*, n. 188, esta afirmación es un corolario de la doctrina estoica de la *Heimarménē:* el Destino como concatenación necesaria de causas y efectos, que a veces penetramos con la inteligencia, a veces escapan a nuestro conocimiento, dando la apariencia de fenómenos accidentales o adventicios: cf. *SVF,* II 965-972.

[190] *SVF,* II 973 (pág. 840, 14-17).

ción contraria a ellas, al no estar en igual medida al alcance del público, voy a citarlas con sus palabras literales. Porque en *De cómo administrar justicia,* tras haber planteado el supuesto de que dos corredores llegan simultáneamente a la meta, propone el problema de cuál será la decisión más apropiada que el árbitro ha de tomar: «¿Es lícito —dice[191]— que el árbitro entregue la palma a aquel que prefiera de los dos, dependiendo de que tenga por casualidad más trato con uno o con otro, como si con esta decisión fuera a regalar algo de su propiedad? ¿O en cierto modo ⟨la decisión más apropiada⟩ es, dado que la palma ha devenido propiedad común de ambos, hacer la entrega tras proceder a una espe-
E cie de sorteo oculto, de acuerdo con su inclinación aleatoria? Y cuando digo 'inclinación aleatoria' me refiero a la que se produce cuando, al tener delante de nosotros dos dracmas idénticas en todo lo demás, nos inclinamos por una de ellas y la aceptamos».

Y en el libro sexto de *Sobre lo apropiado,* tras haber dicho que hay cosas que en absoluto merecen demasiado esfuerzo ni atención, piensa que respecto a ellas hemos de proceder a un sorteo, dejando nuestra elección en manos de la inclinación aleatoria de la mente: «Por ejemplo —dice[192]—, si sometiendo a prueba en su exacto valor estas dos dracmas que tenemos aquí unos dijesen que la moneda buena es ésta, otros que ésta otra, pero es preciso aceptar una,
F sin preocuparnos de investigar más en tales asuntos acepta-

[191] *SVF,* III 699 (pág. 175, 17-25).

[192] *SVF,* III 174 (págs. 41, 38-42, 3). Este pasaje, como muestra Plutarco en el comentario que le sigue, trata de los criterios de selección de las cosas indiferentes 'preferidas', que, como el dinero, son 'dignas de ser obtenidas' o 'aceptadas' *(lēptá,* véase el uso de 'obtención' o 'aceptación' [*lêpsis*] al final del capítulo), pero no 'elegibles por sí mismas' *(hairetá),* atributo que el estoicismo aplica tan sólo a los valores morales.

remos una de ellas al azar, sorteándolas de acuerdo con un criterio oculto, aunque hayamos aceptado precisamente la moneda mala». Entonces, en estos pasajes el sorteo, o sea, la inclinación aleatoria de la mente, introduce la aceptación de las cosas indiferentes sin que intervenga ningún tipo de causa.

24. En el libro tercero de *Sobre la Dialéctica,* tras haber señalado que Platón se ocupó seriamente de la dialéctica, así como Aristóteles y ⟨los⟩ sucesores de éstos hasta Polemón y Estratón[193], pero muy especialmente Sócrates[194], y tras haber proclamado que cualquiera querría estar en un error junto a ellos, siendo tantos y tan grandes[195], añade literalmente[196]: «Pues si hubieran hablado de pasada sobre estas cosas, 1046A

[193] Polemón, el maestro de Zenón de Citio, fue el cuarto escolarca de la Academia platónica, desde 314/313 hasta 270/269 a. C., Estratón, el tercer escolarca del Liceo aristotélico, desde 287 hasta *ca.* 269 a. C.

[194] La posición privilegiada de Sócrates deriva del hecho de ser el primer descubridor del método dialéctico que capacita, por medio de preguntas y respuestas, para hablar verazmente de cualquier cosa: cf. Dióg. Laerc., VII 42 = *SVF,* II 48 (pág. 18, 23-27). Sobre el interés de los estoicos antiguos por la dialéctica, cf. *supra,* n. 34.

[195] Es posible que, como sugiere Cherniss *(Plutarch's Moralia...,* pág. 515, n. b), Crisipo se ofrezca a sí mismo como contrapunto de los célebres ejemplos de Platón y Aristóteles enfrentados al dilema de tener que elegir entre la amistad y la verdad (Plat., *República* 595c, Aristót., *Ética Nicomáquea* 1096a11-17). Pero no deja de ser un subterfugio irónico, que recurre a la hipérbole para hacer más intenso el contraste entre la seriedad del trabajo dialéctico desplegado por esos célebres filósofos y la pobreza de resultados doctrinales que produjeron. La clave de la ironía de Crisipo reside quizá en su convicción de que Platón y Aristóteles desarrollaron la dialéctica como técnica de la discusión, pero no la subordinaron a la búsqueda de lo verdadero y lo falso, como hicieron los estoicos (cf. *SVF,* II 122-124).

[196] *SVF,* II 126 (pág. 352, 26-31).

quizá podría uno ridiculizar este tópico[197], pero, puesto que han hablado de él tan cuidadosamente, en la idea de que la dialéctica se cuenta entre las capacidades más importantes y necesarias, no es lógico que ellos, siendo tan hábiles como suponemos, se equivoquen tanto en el conjunto de su pensamiento». ¿Por qué, entonces, tú mismo —diría alguno—
B no dejarás nunca de medirte a tantos y tan buenos adversarios y de acusarles, como acostumbras, de que se equivocan completamente en los puntos más importantes y principales? ¡No será, sin duda, porque escribieron con seriedad acerca de la dialéctica, pero sobre el principio y el fin y sobre los dioses y la justicia lo hicieron de pasada y por divertirse, dado que en estas materias la doctrina de aquéllos sueles tildarla de ciega, contradictoria consigo misma y repleta de otros muchos errores sin cuento!

**25.** En algún sitio dice que la alegría por el mal ajeno es inexistente, ya que ningún hombre sabio[198] se alegra por las desgracias ajenas, ⟨mientras que ningún hombre necio se alegra⟩ en absoluto[199]. Pero en el libro segundo de *Sobre el*

---

[197] Crisipo atribuye a estos filósofos la división estoica de la filosofía en *tópoi* o partes (cf. *supra,* cap. 9), pero utiliza un término que, según Dióg. Laerc., VII 39 = *SVF,* II 37 (pág. 15, 18-19), puso en circulación Apolodoro de Seleucia, un discípulo de Crisipo (cf. *SVF,* III, pág. 259, 9).

[198] En realidad, el texto original utiliza para referirse al sabio estoico el calificativo de 'refinado', 'civilizado'. Sobre el uso crisipeo de *asteîos* como sinónimo de *sophós,* en oposición a *phaûlos* («necio» o «vulgar»), cf. *supra,* 1038A, 1043B, *infra* 1046F; *SVF,* III 362, 465, 601, 615. Véase Schofield, *The Stoic Idea...,* págs. 136-140; Tsekourakis, *Studies...,* págs. 131-132.

[199] La alegría es privativa del sabio, porque sólo la virtud produce alegría: ello veda al sabio sentir alegría por el mal ajeno (ya se trate de un mal moral o de un indiferente), mientras que el necio es, sencillamente, incapaz de la alegría. Esta opinión se encuentra ya en Dionisio de Heraclea, discípulo de Zenón de Citio (cf. Cic., *Tusculanas* III 19 = *SVF,* I 434

*bien*, tras haber explicado que la envidia es un sentimiento de tristeza por los bienes ajenos, puesto que los envidiosos desean a toda costa humillar al prójimo para quedar ellos por encima, asocia ⟨a aquélla⟩ la alegría por el mal ajeno[200]: «contigua a ésta surge la alegría por el mal ajeno, puesto que desean que el prójimo sea humillado por razones semejantes. Pero si se apartan de esos afectos conforme a otras inclinaciones naturales, surge la compasión»[201]. Queda claro, pues, que aquí admite como existente la alegría por el mal ajeno[202], igual que la envidia y la compasión, mientras que en otros pasajes dice que es inexistente, igual que el odio de la maldad y la codicia extrema[203]. c

---

[págs. 95, 33-96, 3]). Cf. además FILÓN ALEJ., *Alegorías de las Leyes* III 247, 6-9 = *SVF*, III 671 y SÉN., *Epíst.* 59, 2 = *SVF*, III 435 (pág. 106, 13-16).

[200] *SVF*, III 418 (pág. 102, 15-18). Aunque Crisipo retoma las definiciones aristotélicas de estos vicios, no comparte su propuesta de ver en ellos extremos opuestos en torno a un término medio representado por la virtud. Para ARISTÓTELES, la envidia y la malevolencia (o alegría por el mal ajeno) son los extremos viciosos de la justa indignación: la envidia por exceso; la malevolencia por defecto (*Ética Nicomáquea* 1108b); Crisipo, en cambio, sitúa ambas pasiones en un terreno de contigüidad recíproca dentro de la esfera del mal, enfrentada en bloque al polo opuesto de la excelencia moral.

[201] Para los estoicos, la compasión es también una forma de tristeza y, por tanto, un vicio, aunque, a diferencia de la envidia, está motivada por la desgracia ajena, sobre todo si es inmerecida (*SVF*, III 413 [pág. 100, 7-8]): así pues, la compasión surge cuando el movimiento del impulso (*SVF*, III 169 [pág. 40, 13]) se desvía de un objeto (el bien ajeno) hacia otro (el mal ajeno). También en este caso, la definición estoica está basada en la definición aristotélica: cf. ARISTÓT., *Retórica* 1385b11-1386a3.

[202] Para CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 517, n. e), la crítica de Crisipo se dirige a la nomenclatura contradictoria de Aristóteles más que a la inexistencia de tales pasiones en la experiencia cotidiana.

[203] El odio de la perversidad está vinculado a la justicia en el tratado pseudoaristotélico *Sobre las virtudes y los vicios*, 1250b. Para Crisipo no existe porque los sabios son inmunes al odio, como a cualquier pasión,

**26.** Tras haber dicho en muchos pasajes que la felicidad no es en absoluto mayor por disfrutarse durante más tiempo, sino que se es igualmente feliz y en la misma proporción que si se disfruta de la felicidad por un instante[204], en mu-
D chos otros ha dicho a su vez que no conviene extender ni un solo dedo con vistas a una prudencia momentánea[205] como el centelleo del rayo. Bastará citar lo que aquél ha escrito sobre eso en el libro sexto de sus *Investigaciones éticas*. En efecto, tras haber señalado que ni todo bien desemboca igual-

---

mientras que los necios no son capaces de odiar su propia condición moral. En cuanto a la codicia extrema, Aristóteles la define como una clase de avaricia, que, a su vez, es un extremo opuesto a la prodigalidad, con la liberalidad como término medio virtuoso (*Ética Nicomáquea* 1122a). Para el sabio estoico, la codicia extrema es imposible porque las intenciones morales del sabio son siempre limpias (sobre los fines lucrativos del sabio, cf. *supra*, n. 164); para el necio porque, por muy sucios que sean los medios empleados para enriquecerse, éste no encuentra nada útil en ello ni le produce ganancia (cf. *supra*, n. 74).

[204] Sobre el concepto estoico de felicidad (*eudaimonía*) y su identificación con la virtud (que, en la ética, se manifiesta como virtud práctica o 'prudencia'), cf. *supra*, n. 131 y n. 133. Como perfecta realización de la naturaleza humana, es decir, de la razón, la felicidad duradera y la felicidad instantánea no pueden sino ser iguales desde el punto de vista cualitativo: cf. *SVF*, III 54. En este sentido, los estoicos se oponían a la noción aristotélica de felicidad, que implicaba la necesidad de prolongarse hasta el último momento de la vida: cf. Aristót., *Ética Nicomáquea* 1101a16-21.

[205] La prudencia momentánea no es de utilidad porque la virtud del sabio, al ser consistente e inconmovible, se realiza necesariamente en la temporalidad de la vida terrena y la previsión de una interrupción súbita de la conducta virtuosa recién adquirida hace inútil cualquier esfuerzo de progreso moral. Ello no contradice el hecho de que un fragmento insignificante de prudencia no haya de recibir la misma calificación moral que una prudencia duradera: cf. Plut., *Noc. com.* 1062A, donde Plutarco explicita con el ejemplo de la muerte de Licas los límites semánticos de la tesis de Crisipo. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 393.

mente en alegría ni toda acción recta en ostentación[206], ha añadido lo siguiente[207]: «Y es que si uno va a tener prudencia sólo por un instante o por última vez, no convendría extender ni un solo dedo con vistas a una prudencia que vamos a poseer de ese modo». ¡Y eso que no se es en absoluto más feliz si la felicidad se disfruta durante más tiempo ni es más digna de elección la felicidad para siempre que la que dura un solo instante! Pues bien, si considerase la prudencia co- E
mo un bien que produce la felicidad, igual que Epicuro[208], sólo haría falta atacar en sí mismo lo absurdo y paradójico de su doctrina[209]. Pero puesto que la prudencia no es, según él, distinta de la felicidad, sino que es la felicidad misma[210] ¿cómo no va a ser contradictorio decir que es igualmente digna de elección la felicidad momentánea y la imperecedera, pero de ningún valor la prudencia momentánea?

---

[206] Cf. *supra,* cap. 13, 1038C-1039D.

[207] *SVF,* III 210 (pág. 50, 24-26).

[208] Para Epicuro, la prudencia *(phrónēsis)* es la capacidad de elegir correctamente los bienes que producirán en nosotros la ausencia de dolor, esto es, el placer 'catastemático' perseguido por el Jardín como fin supremo de la vida dichosa (cf. *supra,* n. 10). Para la doctrina del cálculo de los placeres, cf. Epic., *Epístola a Meneceo* 131-132.

[209] Para Plutarco, tan absurda y paradójica como la doctrina de Crisipo es la doctrina epicúrea según la cual el placer finito es cualitativa y cuantitativamente idéntico al placer disfrutado en un tiempo infinito; pero, mientras que Crisipo incurre en flagrante contradicción al identificar prudencia y felicidad, Epicuro al menos no cae en ella al definir la prudencia como 'productora' de felicidad. La doctrina epicúrea de la identidad absoluta entre placer temporalmente finito e infinito presupone la necesidad de someter el placer a unos límites muy estrictos, fijados por la razón: si el límite infranqueable de todo placer es la ausencia de dolor físico y espiritual, la adición de tiempo *ad infinitum* no supondría un aumento del placer en términos cuantitativos ni cualitativos (cf. Epic., *Máximas capitales* 19; Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* I 38).

[210] Cf. *supra,* cap. 18, 1042A.

**27.** Las virtudes, dicen los estoicos, son concomitantes unas con otras, no sólo porque el que tiene una virtud las tiene todas, sino también porque el que cumple cualquier acción conforme a una virtud la cumple conforme a todas. Y es que, según dicen, ni es perfecto el hombre que no tiene
F todas las virtudes ni perfecta la acción que no se realiza de acuerdo con todas las virtudes[211].

Sin embargo, en el libro sexto de sus *Investigaciones éticas,* Crisipo afirma que no siempre el sabio se conduce con valentía, ni el necio con cobardía[212], cuando lo necesario sería que, al sobrevenirles ciertas representaciones en su facultad imaginativa, el primero se mantuviera en sus decisiones y el segundo cediera terreno[213], «y es probable —di-

[211] Para los estoicos, las virtudes, aunque diferentes, estaban recíprocamente implicadas unas en otras, puesto que sus respectivos campos de actuación son concomitantes (cf. *SVF,* III 295-304; en este mismo tratado, cf. *supra,* cap. 7, 1034C-D y cap. 15, 1041A-B). Desde ese punto de vista, quien actúa virtuosamente (al menos de un modo implícito) en el campo específico de una virtud actúa virtuosamente en el de las restantes virtudes: por ejemplo, la templanza, con el dominio de los propios impulsos, contribuye a fundar la justicia en la sociedad, porque una distribución ecuánime de los méritos no es posible sin una conducta moderada por parte de los ciudadanos.

[212] La posibilidad de que el necio cumpla acciones apropiadas en su progreso hacia la virtud explica que a veces pueda comportarse con valentía, aunque no sea todavía un hombre valiente en el sentido pleno del término (cf. *supra,* n. 63). A su vez, que el sabio posea todas las virtudes no significa que en cada una de sus acciones haya de desplegar necesariamente y al mismo tiempo todas las virtudes, sino que en cada ocasión y según las circunstancias actuará en el campo específico de una virtud, sin atentar contra las exigencias de las restantes virtudes. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...,* I, pág. 384; Long, *Stoic Studies...,* pág. 217.

[213] Aunque el texto de los manuscritos es aquí difícilmente recuperable, la interpretación parece clara: la pauta de conducta respectiva del sabio y el necio —mantenerse firme en sus valoraciones éticas y ceder terreno ante la atracción de ciertas representaciones— es, según Crisipo, una consecuencia necesaria de la condición moral de uno y otro, que se cuanti-

ce— que tampoco el necio sea siempre intemperante»[214]. Entonces, si conducirse con valentía es algo así como hacer 1047A uso de la valentía y conducirse con cobardía algo así como hacer uso de la cobardía, hacen afirmaciones contradictorias cuando por un lado sostienen que actúa de acuerdo con todas las virtudes o vicios a la vez el que tiene una sola virtud o un solo vicio, pero por otro dicen que el sabio no siempre se conduce con valentía ni el necio con cobardía[215].

**28.** La retórica la define como arte que trata del orden y disposición del discurso continuo[216]. Además, en el libro primero[217] ha escrito también lo siguiente[218]: «Pienso que debe prestarse atención no sólo al orden fluido y simple del discurso, ⟨sino⟩ también al lenguaje y a la declamación apropiada, de acuerdo con las modulaciones adecuadas de la

---

fica en una mayor o menor fuerza o vigor del alma, es decir, en la tensión del 'hálito vital' *(pneûma)* que constituye su esencia corpórea: cf. *supra,* n. 30, n. 31 y GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 1-9 = *SVF,* III 473a.

[214] *SVF,* III 243 (pág. 58, 3).

[215] En realidad, lo que aquí denuncia Plutarco en Crisipo es una contradicción implícita entre dos doctrinas estoicas de la virtud: la de la diferencia cualitativa de las virtudes (cf. *supra,* n. 31) y la de su mutua interdependencia (cf. *supra,* n. 211).

[216] Retórica y Dialéctica, como partes de la Lógica en el estoicismo, trataban del discurso verdadero y no verdadero desde distintos puntos de vista: la Retórica se ocupaba del discurso continuo y amplificado, del significado de las palabras y del orden y disposición de éstas; la Dialéctica, del discurso configurado como una sucesión de preguntas y respuestas: cf. DIÓG. LAERC., VII 41 = *SVF,* II 48; SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* II 6 = *SVF,* III 294; SÉN., *Epíst.* 89, 17.

[217] De su tratado *Sobre la retórica contra Dioscórides,* en cuatro libros *(SVF,* II 17 [pág. 9, 36]), que es razonable suponer se trate de la misma obra citada por Plutarco *supra,* 1034B.

[218] *SVF,* II 297 (pág. 96, 14-18).

B voz y las gesticulaciones de la cara y las manos»[219]. Pero tras haber sido aquí tan ambicioso respecto al discurso, de nuevo en el mismo libro, al tratar sobre el encuentro de las vocales[220], dice[221]: «Si nos atenemos a lo mejor, hay que pasar por alto no sólo estos fenómenos, sino también tales o cuales giros oscuros, elipsis y ¡por Zeus! solecismos, incorrecciones de las que muchos otros se avergonzarían»[222]. Desde luego que sí, conceder unas veces a los oradores que construyan el discurso con orden, hasta el extremo de una digna compostura de manos y boca, y otras veces que no presten atención ni a elipsis y giros oscuros ni se avergüencen de decir solecismos es perfectamente propio de alguien que dice lo primero que le pasa por la cabeza.

C **29.** En las *Tesis de Física,* tras haber aconsejado que, en las materias que requieren experiencia e investigación,

---

[219] Los estoicos admitían la declamación *(hypókrisis)* como una de las cuatro partes de la Retórica, junto a la invención, la expresión y el orden: cf. Dióg. Laerc., VII 42-43 = *SVF,* II 295. Según Pohlenz, *La Stoa...*, I, pág. 95, Crisipo aceptó el uso moderado de recursos declamatorios pero no hizo de este arte una parte autónoma de la Retórica, sino que la subordinó a la expresión *(léxis)*. Sobre el arte declamatoria, cf. Aristót., *Retórica* 1403b18-1404a19.

[220] Esto es, el hiato. Sobre la opinión de Plutarco acerca del hiato, cf. *Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría* 350E, *Sobre la falsa vergüenza* 534F.

[221] *SVF,* II 298 (pág. 96, 20-23).

[222] Este menosprecio de Crisipo por la corrección lingüística está motivado por la primacía que asigna a la verdad sobre la elegancia del discurso. En este sentido, aunque los estoicos hicieron suya la clasificación de las 'virtudes de la expresión' establecida por Teofrasto (corrección lingüística, claridad, conveniencia y ornato, a las cuales agregaron la virtud de la brevedad [cf. Pohlenz, *La Stoa...*, I, págs. 95-96, n. 4]), Crisipo no se sintió constreñido por estas exigencias teóricas porque concebía la Retórica, según hemos dicho, como un arte supeditado no a la persuasión, sino a la verdad.

nos mantengamos cautos si no podemos decir algo más bien consistente y claro, continúa[223]: «para que no nos atrevamos a suponer[224], de forma semejante a Platón, que el alimento líquido va a parar a los pulmones y el seco al vientre[225], ni cometamos otros errores semejantes a éstos». Me parece que acusar a los demás y luego caer en los errores de los que se acusa sin guardarse de ello es la mayor de las contradicciones y el más vergonzoso de los errores. Sin embargo, él mismo dice que las combinaciones[226] que se obtienen me- D diante diez proposiciones superan la cantidad de un millón[227], a pesar de no haberlo investigado cuidadosamente por sí mismo ni haber averiguado la verdad por medio de los ex-

---

[223] *SVF,* II 763 (pág. 215, 2-5).

[224] En el proceso cognitivo (cf. *supra,* n. 53), el sabio estoico asiente tan sólo a las representaciones claras y distintas (esto es, dotadas de *enárgeia);* por eso, la suposición *(hypónoia),* es decir, el asentimiento a aquello que no se ha aprehendido completamente, está vedada para aquél: cf. Estob., II 7, 11m, 127-131 = *SVF,* III 548 (pág. 147, 19-21).

[225] Cf. Plat., *Timeo* 70c-d y 91a. Esta teoría, compartida por Hipócrates, fue contestada por Aristóteles en *Sobre las partes de los animales* 664b 6-19, así como por el autor del tratado hipocrático *Sobre las enfermedades* (cap. 4). Plutarco defiende a Platón con profuso aparato argumental en *Col. conv.* 698A-700B. Galeno, por su parte, matiza la tesis de Platón reinterpretándola a la luz de su propia opinión sobre el problema, en el sentido de que sólo una parte del líquido bebido iría a parar a los pulmones, puesto que otros pasajes del *Timeo* avalan la idea de que tanto la comida como la bebida van al vientre *(Timeo* 70d-e, 72e, 78a-b, 78e-79a): cf. Gal., *Doctr. Hipócr. Plat.* VIII 9, 3-24.

[226] En la lógica estoica, las proposiciones se dividen en 'atómicas' (es decir, sin elementos conectivos) y 'moleculares' (esto es, con elementos conectivos); una 'conjunción' es una proposición molecular compuesta con la conectiva «y». Por otro lado, las proposiciones son susceptibles de anteponer o no la negativa «no»: en el primer caso, son proposiciones negativas, en el segundo positivas: cf. Mates, *Lógica…*, págs. 57-61.

[227] Este mismo reproche de Plutarco a Crisipo está recogido, casi con las mismas palabras, en Plut., *Charlas de sobremesa* 732F-733A.

pertos. Con todo, Platón tiene como testimonios de autoridad a los médicos más ilustres, a Hipócrates, a Filistión, al hipocrático Dioxipo[228], y, entre los poetas, a Eurípides, a Alceo, a Éupolis, a Eratóstenes[229], quienes afirman que la bebida discurre a través de los pulmones. A Crisipo, en cambio, lo refutan todos los aritméticos, entre los cuales es precisamente Hiparco[230] quien demuestra que el error de cálculo cometido por aquél es monumental, si es que la afir-

---

[228] En *Charlas de sobremesa* 699C, PLUTARCO invoca también a estas tres autoridades médicas en apoyo de la tesis de Platón. Hipócrates de Cos, el más importante médico del siglo v a. C., dio su nombre a la colección de escritos médicos del *Corpus Hippocraticum*. Filistión fue un médico activo en la primera mitad del siglo IV a. C. y representa un testimonio interesante de la medicina extrahipocrática; según Galeno, formaba parte de un círculo de médicos sicilianos, influidos por la filosofía de Empédocles. Del hipocrático Dioxipo, cuya opinión sobre la epiglotis es reseñada con cierta amplitud por Plutarco en *Col. conv.* 699C, no se tienen noticias por otras fuentes.

[229] Un verso de Alceo, el poeta monódico del s. VII a. C., sirve de excusa para plantear esta cuestión anatómica en *Charlas de sobremesa* 698A. Poco después (698E-699A), en defensa de la tesis de Platón son citados extractos poéticos de Homero, Éupolis (el principal competidor de Aristófanes en la comedia ateniense del último tercio del siglo v a. C.), Eratóstenes (erudito y poeta del siglo III a. C., sucesor de Apolonio de Rodas en la jefatura de la Biblioteca de Alejandría) y Eurípides (el trágediógrafo ateniense del siglo v a. C.).

[230] Hiparco de Nicea (Bitinia), matemático y astrónomo del siglo II a. C., dio un impulso definitivo a la astronomía griega incorporando a los modelos geométricos de sus predecesores los parámetros matemáticos extraídos de sus observaciones directas. Sus descubrimientos más sobresalientes son la precesión de los equinoccios y, en astronomía aplicada, el astrolabio plano. El trabajo de Hiparco se benefició de manera significativa de la astronomía babilonia, tanto en lo referente a sus datos observacionales como a sus métodos aritméticos. No obstante, como dice CHERNISS *(Plutarch's Moralia...*, pág. 528, n. c), es un misterio aún no resuelto con qué operaciones consiguió obtener el resultado que Plutarco atestigua; véase para este problema BIERMANN, «Zur Kombinatorik...», págs. 67-68.

mación produce ciento tres mil cuarenta y nueve proposiciones conjuntivas y la negación trescientos diez mil nove- E
cientos cincuenta y dos.

**30.** Algunos de los antiguos filósofos decían que lo que le ocurre a quien tiene vino agrio, que no puede ofrecerlo ni como vinagre ni como vino, le ocurría también a Zenón, ya que para él lo preferido no está disponible[231] ni como bien ni como indiferente[232]. Pero Crisipo ha hecho aún más difícil la disponibilidad del producto, pues algunas veces dice que están locos los que no tienen en ninguna consideración la riqueza y la salud y la ausencia de dolor y la integridad del cuerpo ni se aferran a tales cosas[233]; y, al citar las palabras de Hesíodo «trabaja, Perses, linaje divino»[234], ha proclamado a continuación que es una locura aconsejar lo contrario, «no trabajes, Perses, linaje divino». En *Sobre los géne-* F

---

[231] Hay aquí un juego de palabras, que he tratado de mantener en cierto modo en la traducción, entre dos significados de la locución *échein diáthesin:* el significado más corriente de 'estar disponible en el mercado' y la acepción técnica del lenguaje filosófico 'encontrarse en un estado o disposición determinada'.

[232] Para la doctrina estoica de los indiferentes y su clasificación axiológica —indiferentes sin valor de ninguna clase e indiferentes con valor relativo y, dentro de éstos, indiferentes 'preferidos' y 'no preferidos'—, cf. *supra,* notas 20, 28, y 144. Los testimonios están recogidos en *SVF,* I 191-196 y *SVF,* III 117-139; véanse también las exposiciones de Dióg. Laerc., VII 104-107 y Cic., *Del supr. bien y del supr. mal* III 50-54. Como, desde las propias filas del Pórtico, Aristón de Quíos (cf. *supra,* n. 28) se distanció de esta doctrina de su maestro Zenón, él es uno de los candidatos, entre los filósofos prehelenísticos, a ser el responsable de la ingeniosa comparación de los indiferentes preferidos con el vino agrio; dado que Plutarco se refiere a varios autores antiguos, no es de descartar que otros adversarios de la doctrina de Zenón ajenos a la escuela, como los académicos Polemón y Arcesilao, explotaran esta sugestiva imagen.

[233] Cf. *supra,* 1041E y n. 131.

[234] Hes., *Trabajos y Días* 299.

*ros de vida* afirma que el sabio vivirá en cortes reales para lucrarse y dará clases a sueldo y a algunos de sus alumnos les cobrará por adelantado y con otros firmará un contrato[235]; y en el libro séptimo de ⟨*Sobre*⟩ *lo apropiado* dice que incluso hará tres cabriolas si por esa causa recibe un talento.
1048A En el libro primero de *Sobre los bienes* en cierto modo concede y otorga a quienes así lo deseen el llamar a las cosas preferidas bienes y males a las contrarias, con las palabras siguientes[236]: «Si alguien, de acuerdo con tales distinciones semánticas, quiere llamar a la primera de estas cosas bien y a la segunda mal, siempre que se refiera a esos objetos[237] y no se aparte de ellos sin motivo, es admisible, dado que él no comete un error en el significado y apunta por lo demás a los términos de uso corriente».

Sin embargo, tras haber reunido y mezclado tan íntimamente en estos pasajes el bien y lo preferido[238], en otros pasajes afirma a su vez que ninguna de estas cosas preferidas
B tiene nada que ver con nosotros en absoluto[239], sino que la

[235] Cf. *supra*, cap. 20, 1043C-1044A.

[236] *SVF*, III 137 (pág. 33, 22-26).

[237] Es decir, al significado semántico de las cosas indiferentes (que es incorpóreo: cf. *supra*, n. 148), incluidas las distinciones establecidas por el estoicismo entre 'cosas preferidas' y 'no preferidas' (cf. Cherniss, *Plutarch's Moralia*..., págs. 531-532, nota d).

[238] Éste es el principal reproche que Polemón, el maestro de Zenón en la Academia, dirigía a su antiguo discípulo: bajo el nombre de 'cosas preferidas' los estoicos reintroducen, de forma subrepticia, los bienes corporales y exteriores de la tradición académico-peripatética, que previamente han expulsado de la definición del bien moral: cf. Plut., *Noc. com.* 1069E-F.

[239] El riesgo doctrinal asumido por los estoicos, al introducir un doble sistema de valoración (en el plano de la moral, valor absoluto de la virtud y el vicio; en el nivel extramoral, valores relativos de las cosas indiferentes), fue aprovechado por sus adversarios filosóficos (casi todos de origen académico: Polemón, Arcesilao, Carnéades) para atacar este aspecto apa-

razón[240] nos desvía y aparta de todas las cosas de esa especie; esto es, en efecto, lo que ha escrito en el libro primero de *Sobre la exhortación a la filosofía.* Y en el libro tercero de *Sobre la naturaleza* dice que, si algunos son considerados felices por ser reyes o por ser ricos, es lo mismo que si fueran considerados felices por usar orinales de oro o llevar orlas doradas en sus túnicas[241]. Pero para el hombre virtuoso perder la hacienda es como perder una dracma[242] y caer enfermo lo mismo que dar un traspié.

Por eso, no sólo ha colmado la virtud de estas contradicciones, sino también la Providencia. En efecto, la virtud se revelará en extremo mezquina y estúpida cuando se afana en esos negocios y con ese fin ordena al sabio viajar al Bósforo[243] y hacer cabriolas[244], mientras que Zeus será a todas luces ridículo si se complace en ser llamado 'El que protege el hogar' o 'El que otorga la cosecha' o 'El que concede la c

rentemente contradictorio del estoicismo, que supeditaba cualquier acción a la obtención de dos fines, no de uno solo. Plutarco continúa esta línea de la polémica, parangonando los ejemplos de despreciativa autosuficiencia con que Crisipo gustaba de aderezar su retrato ideal del sabio estoico con los preceptos y recomendaciones que le dirigía, a veces en una casuística minuciosa, cuando estaba concernido en las acciones intermedias, que tienen que ver con la gestión de las cosas indiferentes (cf. *supra,* n. 63).

[240] Cf. *supra,* 1041E. Si confrontamos ambos pasajes paralelos, advertiremos cómo Plutarco malinterpreta en este pasaje el significado del término *lógos:* aquí le atribuye la acepción de 'razón'; allí, en su contexto propio, significa 'doctrina' (Cherniss, *Plutarch's Moralia...,* pág. 533, n. b). Con todo, este error semántico no implica desviación doctrinal porque, al fin y al cabo, no es sino la razón lo que constituye la naturaleza específica del ser humano en su plena madurez y lo que da coherencia y regularidad a las acciones morales del sabio.

[241] Cf. Plut., *Noc. com.* 1069C.

[242] Cf. *supra,* 1043E.

[243] Cf. *supra,* 1043C-D.

[244] Cf. *supra,* 1047F.

alegría', porque, ¡claro está!, regala orinales de oro y orlas doradas a los necios pero a los virtuosos dádivas por valor de una dracma cuando se hacen ricos conforme a la Providencia de Zeus. Pero aún más ridículo parecerá Apolo, si desde su trono promulga oráculos acerca de orinales y orlas dorados y nos libera de dar un traspié.

**31.** Pero en las demostraciones hacen aún más evidente la contradicción de su doctrina. Pues aquello de lo que es posible hacer un buen o un mal uso dicen que no es ni un bien ni un mal. Y de la riqueza, de la salud y del vigor cor-
D poral todos los insensatos hacen un mal uso; por eso precisamente ninguna de estas cosas es un bien[245]. Entonces, si Dios no otorga virtud a los hombres, sino que la belleza moral es elegible por sí misma[246], pero sí otorga riqueza y salud sin virtud, no las otorga a quienes harán un buen uso de ellas sino un mal uso, esto es, un uso perjudicial, vergonzoso y funesto[247].

Sin embargo, si los dioses son capaces de proporcionar la virtud, no son benévolos cuando no la proporcionan; pero si no pueden hacernos virtuosos, ni siquiera pueden beneficiarnos, ya que en realidad ninguna de las restantes cosas es

---

[245] Cf. Diόg. Laerc., VII 103 = *SVF,* III 117 (pág. 28, 14-16); Sexto Empír., *Contra los profesores* XI 61 = *SVF,* III 122 (pág. 29, 28-31).

[246] Sobre la autosuficiencia de la virtud, que es digna de elección por sí misma y no depende de ningún don divino, cf. *supra,* n. 94. Los pormenores de esta argumentación están en Ps. Alej. Afrod., *Problemas y soluciones* I 14, pág. 26, 21-27 Bruns = *SVF,* III 32.

[247] La respuesta a este falso dilema la da Marco Aurelio, IX 40, entreviendo la posibilidad de que los dioses también puedan ayudar a los hombres en lo que depende de éstos, es decir, en su virtud. Si bien el hombre ha recibido como don divino la razón, Dios le ha dejado libre para que intente sacarle el mejor partido. Con todo, la súplica a los dioses es valiosa en la medida en que sirve para interiorizar el progreso en la virtud.

buena ni beneficiosa[248]. Y si los dioses juzgan con el patrón de la virtud y la fuerza a los que se hacen virtuosos por sus propios medios[249], eso no tiene ninguna importancia, puesto que también los hombres virtuosos juzgan a los dioses con E el patrón de la virtud y la fuerza, de tal manera que los dioses en nada pueden beneficiar a los hombres más de lo que los hombres benefician a los dioses.

Por otro lado, Crisipo declara que ni él mismo es sabio ni ninguno de sus discípulos y maestros[250]. ¿Qué pensarán entonces de los demás? ¿O pensarán aquello que precisamente suelen decir? ¿Que todos sin excepción estamos locos y desquiciados[251], somos impíos[252], infringimos las leyes[253], hasta alcanzar la cima de toda posible desdicha e infelicidad[254]? ¿Y luego dicen que la Providencia[255] gobierna nues-

[248] Porque, para los estoicos, sólo la virtud es buena y útil. Cf. *supra*, n. 20.

[249] Sobre la equiparación de dioses y hombres sabios en virtud y felicidad, que conlleva no sólo beneficios mutuos sino también juicios recíprocos (en términos de elogio y reproche) de su respectiva condición moral, cf. *supra*, n. 82. Para el concepto de 'fuerza', con el que los estoicos reinterpretan este atributo tradicional de los dioses griegos, cf. *supra*, 1034D y n. 30.

[250] Cf. Plut., *Noc. com.* 1076B-C y Sexto Empír., *Contra los profesores* VII 433 = *SVF*, III 657 (pág. 165, 1-3); Alej. Afrod., *Sobre el destino* 28, pág. 199, 16-20 Bruns = *SVF*, III 658 (pág. 165, 22-27).

[251] Los estoicos identificaron la sabiduría con la cordura y la ignorancia con la locura: no conocerse a sí mismo ni saber lo que le concierne pone al necio a merced de las pasiones y, al no ser dueño de sí, se conduce como si estuviese extraviado. Cf. *SVF*, III 663-666.

[252] Cf. *SVF*, III 660-661. Por su afinidad con la Razón divina que gobierna el mundo y que en el sabio es virtud, sólo éste es piadoso, mientras que todos los necios son impíos.

[253] Sobre la relación del necio con la ley, cf. *supra*, cap. 11, 1037C-D.

[254] Cf. *supra*, n. 131, n. 133.

[255] Sobre el concepto de Providencia en el sistema estoico, cf. *infra*, 1050A-B, 1051D-E; Plut., *Noc. com.* 1075E, 1077D. Un serio punto de

tras vidas, a nosotros que nos encontramos en una condición tan deplorable?[256]. Por lo menos, si los dioses cambiaran de opinión y quisieran dañarnos y hacernos mal y destrozarnos y machacarnos aún más, no podrían ponernos peor de lo que ahora estamos[257], ya que Crisipo declara que nuestra vida no
F admite un grado mayor ni de vicio ni de infelicidad, hasta el punto de que, si cobrara voz, haría suyas las palabras de Heracles[258]:

*estoy colmado de males, y no hay donde poner más.*

Así pues, ¿qué afirmaciones podría uno encontrar más contradictorias entre sí que las de Crisipo acerca de los dioses y de los hombres, cuando dice que, mientras que aquéllos son
1049A providentes del mejor modo posible, éstos se encuentran en la peor condición posible?

---

fricción entre Plutarco y Crisipo es el sentido universalista de la Providencia estoica, en la idea de que, aun cuando se preocupa por el destino de los individuos (cf. Cic., *Sobre la nat. de los dioses* II 164), el bien del Todo no siempre coincide con el bien de algunas de sus partes, sino que, a veces, la finalidad última de la naturaleza escapa a nuestra perspectiva antropocéntrica. Cf. *infra*, n. 296.

256 Como es habitual en él, Crisipo radicaliza hiperbólicamente el abismo que media entre la mayoría de los necios y el ideal de sabio estoico, que él mismo reconoce no haber alcanzado jamás. Pero ello no quiere decir que sea irrealizable. Plutarco ve en estos recursos paradójicos de los estoicos una contradicción entre el pesimismo moral de Crisipo (en el sentido en que lo entiende Plutarco: el sabio estoico no existe en ninguna parte) y su optimismo cósmico, fundado en la convicción de un gobierno providente del mundo encaminado hacia los mejores fines (que para Plutarco son siempre los de la humanidad): véase Babut, *Plutarque...*, págs. 298-299.

257 Cf. Cic., *Sobre la nat. de los dioses* III 71 y 79.

258 Euríp., *Heracles* 1245. Cf. Plut., *Noc. com.* 1063D.

**32.** Algunos pitagóricos[259] le acusan de escribir[260] en los libros de su tratado *Sobre la justicia* que «los gallos han venido al mundo para nuestra utilidad, ya que nos despiertan[261], eliminan a los escorpiones[262] y en sus peleas estimulan nuestro valor y nos inspiran un cierto ardor guerrero[263]. Sin embargo, también a éstos es necesario comérselos, para que la excesiva cantidad de las crías no sobrepase la utilidad que nos reportan[264]». Pero hasta tal punto se burla Crisipo de sus acusadores que acerca de Zeus el Salvador, el Procreador y Padre de la Justicia, del Buen Orden y de la Paz[265], en el

---

[259] Los Pitagóricos reverenciaban el gallo blanco porque, como mensajero de las horas, estaba consagrado a la diosa de la luna o al mes: cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 670C-D; DIÓG. LAERC., VIII 34; JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 84 y 147. Según CHERNISS (*Plutarch's Moralia*..., pág. 539, n. b), los Pitagóricos aquí aludidos podrían ser neopitagóricos contemporáneos de Plutarco (cf. *Charlas de sobremesa* 727B-C), no necesariamente de Crisipo; ello no es obstáculo para que el pensamiento teleológico de Crisipo constituya una burla genérica de cuantos aconsejan la abstinencia de ciertos animales (cf. *supra,* n. 173).

[260] *SVF,* III 705 (pág. 177, 3-7).

[261] El canto del gallo que, al despertarnos, nos saca del lecho *(léktron),* daría origen etimológico al nombre de este animal *(alektryṓn),* según ATENEO, IX 374d. Cf. ARISTÓF., *Aves* 488-492.

[262] Cf. ARISTÓF., *Avispas* 794 y PLUT., *Cómo sacar provecho de los enemigos* 87A-B.

[263] Cf. ELIANO, *Varia Historia* II 28.

[264] Cf. PLUT., *Col. conv.* 729F-730A; PORF., *Sobre la abstinencia* I 10-11.

[265] En el sistema estoico, Zeus es una metáfora del principio racional inmanente que gobierna el mundo como artífice divino de todas las cosas. A esta divinidad impersonal, que es el principio activo del Universo (y que, como realidad física, es *pneûma* o 'hálito vital' incardinado en la materia), Plutarco contrapone, en un contraste voluntariamente marcado, el Zeus de la religión cívica, con sus atributos tradicionales: para los epítetos de 'Salvador' y 'Procreador', cf. PS.-ARISTÓT., *Sobre el mundo* 397 b 20-22; los epítetos restantes están implícitos en el relato de HES., *Teogonía* 901-902.

tercer libro de *Sobre los dioses* escribe lo siguiente[266]: «Igual que las ciudades superpobladas repelen sus excedentes de población hacia fundaciones coloniales o declaran la guerra a algunos, así Dios otorga principios de destruc-
B ción»[267]. Y en su favor aduce el testimonio de Eurípides y de otros autores[268], quienes afirmaban que la Guerra de Troya se produjo por voluntad de los dioses para la evacuación del excedente demográfico de la humanidad. Pasemos por alto lo que, por lo demás, tienen de absurdo estas afirmaciones, pues nos hemos propuesto únicamente examinar no si dicen algo incorrecto, sino todo cuanto dicen en divergencia consigo mismos. Observa, en cambio, que a Dios le atribuyen siempre epítetos bellos y humanitarios, pero le endosan obras propias de hombres salvajes, de bárbaros y de gálatas. En efecto, no se parecen a fundaciones coloniales tantas destrucciones y masacres como causó la Guerra de
C Troya o luego la Guerra Médica[269] o la del Peloponeso[270] —a

---

[266] *SVF*, II 1177 (pág. 338, 13-18).

[267] En el Universo, todo está sometido a un continuo proceso de generación y destrucción (cf. *infra*, n. 324, n. 329), de acuerdo con la «voluntad» de Dios: desde este punto de vista, las catástrofes propiciadas por las guerras forman parte del plan providencial de Zeus, aun cuando los hombres no sepan ver sus implicaciones cósmicas (en este caso, la conservación de un cierto equilibrio demográfico de la especie humana). Véase K. Algra, «Stoic Theology», en Inwood, *The Cambridge Companion...*, págs. 171-172.

[268] Cf. *Cantos ciprios*, frag. 1, 1-7; Euríp., *Electra* 1282-1283, *Helena* 38-41, *Orestes* 1639-1642.

[269] La Guerra Médica comprende no sólo la primera y segunda campaña persa de 490 y 480 a. C., respectivamente, sino también las posteriores campañas de la Liga marítima liderada por los atenienses en el Egeo hasta la firma de la Paz de Calias en 449-448 a. C.: cf. Plut., *Cimón* 13, 4-5.

[270] La Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) dividió a la práctica totalidad de las *póleis* griegas en dos bandos enfrentados: Atenas y la Liga ático-délica, convertida bajo Pericles en un auténtico imperio marítimo, con-

no ser que ésos sepan de ciudades que hayan sido fundadas en el Hades o bajo tierra[271]—, sino que a Dios lo hace Crisipo semejante al gálata Deótaro[272], quien, como le hubieran nacido muchos hijos, queriendo legar a uno solo el poder y la herencia, a todos los demás los degolló sin excepción, como si podara y truncara brotes de vid, para que el único que quedaba con vida se hiciese fuerte y poderoso. Con todo, al menos el viñador hace esto cuando los sarmientos son todavía pequeños y débiles, y nosotros por evitarle dolor a nuestra perra le arrebatamos la mayoría de sus cachorrillos cuando son recién nacidos y ciegos. Sin embargo, Zeus no D
sólo ha permitido y visto con indiferencia que los hombres llegaran a la flor de la edad, sino que incluso los ha engendrado e incrementado su número él en persona, hasta que decide masacrarlos y contra ellos maquina pretextos de muerte y destrucción, cuando no debiera haber propiciado causas y principios de nacimiento.

---

tra Esparta y la Liga del Peloponeso (cf. PLUT., *Pericles* 33, 4; *Fabio Máximo* 29, 3). Sólo la alianza de este segundo bloque con el Imperio persa pudo doblegar el poder naval de Atenas y someterla hasta la rendición final: cf. *Lisandro* 14-15.

271 Sobre la gran mortandad causada por la Guerra de Troya, las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso, cf. HERÓD., VII 20-21; TUCÍDIDES, I 23, 1-3; PLUT., *La desaparición de los oráculos* 413F-414A.

272 Deótaro fue tetrarca de Galacia, región situada en el centro de Asia menor, durante el periodo turbulento de las guerras civiles de la Baja República (murió en 40 a. C.). Su alianza con Pompeyo en la guerra mitridática fue premiada con la concesión del título de rey. Sobrevivió a la caída de aquél en Farsalia, mas fue confirmado por César en el trono. Con todo, no pudo evitar ser acusado ante César de atentar contra su vida: su abogado fue Cicerón, cuyo discurso de defensa se ha conservado *(En defensa del rey Deótaro)*. Plutarco habla de Deótaro en varias de sus biografías: *Pompeyo* 73, 6; *Catón el Joven* 15, 1-3; *Antonio* 63, 5; *Craso* 17, 2; *Bruto* 6, 6.

**33.** Pues bien, si este punto tiene menos importancia, más grave es el anterior[273]. En efecto, ninguna guerra surge entre los hombres sin la participación del vicio, sino que una estalla por el amor a los placeres, otra por el deseo de posesiones, otra por un cierto apego a la gloria o al poder[274]. Por consiguiente, si Dios suscita guerras, también suscita vicios, puesto que pervierte a los hombres y los instiga hacia la guerra.

E Sin embargo, en *De cómo administrar justicia* y luego en el libro segundo de *Sobre los dioses,* él mismo dice que no es razonable que la divinidad sea cómplice de infamias, pues del mismo modo que ni la ley puede ser cómplice de la ilegalidad ni los dioses de la impiedad, así también es razonable que no sean cómplices de ninguna infamia[275]. Pues bien, ¿qué mayor infamia hay para los hombres que la destrucción que se causan unos a otros, esa destrucción cuyos principios, según dice Crisipo, propicia Dios?[276]. Pero, ¡por Zeus!, aducirá alguno, a su vez elogia a Eurípides cuando dice[277]

*Si los dioses hacen algo infame, no son dioses*

y

---

[273] Plutarco deja a un lado el comentario con el que concluye el capítulo anterior y retoma el argumento mencionado al principio de dicho capítulo, esto es, que, al instigar guerras, Dios promueve los vicios.

[274] Cf. Plat., *República* 373d-e y *Fedón* 66c-d.

[275] Dios, como Razón ínsita en la naturaleza, es incompatible con el vicio. Por eso, su voluntad sólo puede querer el bien: cf. Sén., *Cuestiones naturales* I 3, *Epist.* 95, 48-50.

[276] Cf. *supra,* 1049B.

[277] Euríp., *Belerofonte,* frag. 292, 7 Nauck: véase la misma cita en Plut., *Cómo debe el joven escuchar a los poetas* 21A.

*La sentencia más fácil has pronunciado: declarar culpables*
*[a los dioses*[278].

¡Como si nosotros no hiciéramos ahora otra cosa sino sacar F
a colación las contradicciones explícitas e implícitas de su pensamiento!

**34.** Así y todo, precisamente ese verso ahora elogiado por él será posible echárselo en cara a Crisipo no una ni dos ni tres veces, sino miles de veces:

*La sentencia más fácil has pronunciado: declarar culpables*
*[a los dioses.*

Porque, en primer lugar, en el libro primero de *Sobre la naturaleza,* tras haber comparado la eternidad del movimiento
al vórtice de un *ciceón*[279], que agita y remueve cuanto se 1050A
genera unas veces de un modo, otras de otro, ha dicho lo siguiente[280]: «Puesto que la economía[281] del conjunto del Uni-

[278] EURÍP., *Arquelao*, frag. 254, 2 NAUCK: véase la misma cita en PLUT., *Esc. poet.* 20D.

[279] Recreando un fragmento de HERÁCLITO (B 125 DIELS-KRANZ), Crisipo compara el mundo a un fármaco sagrado (el *kykeṓn* eleusino), cuyos elementos sólidos representarían el sustrato material del Universo y el líquido que lo agita el principio activo que con su movimiento eterno da forma a la materia. Este movimiento imperecedero es uno de los rasgos sobresalientes de la concepción estoica del Destino: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* IX 75-76 = *SVF*, II 311; TEODORETO, *Sobre cómo curarse de las pasiones de los paganos* VI 14 = *SVF*, II 916a.

[280] *SVF*, II 937 (pág. 269, 4-7).

[281] El mundo en su totalidad está sometido a la 'economía' o administración de una naturaleza viva, racional e inteligente que está en todas partes (Naturaleza Común o Universal) y que se sirve de las naturalezas particulares para alcanzar los fines previstos por su gobierno cósmico: cf. ALEJ. AFROD., *Sobre el destino* 22, págs. 191, 30-193, 2 BRUNS = *SVF*, II 945a.

verso avanza de este modo, es de absoluta necesidad que, de acuerdo con aquélla, nos encontremos en la situación en que nos encontramos, cualquiera que ésta sea, tanto si en contra de nuestra naturaleza particular estamos enfermos o lisiados como si nos hemos hecho gramáticos o músicos». Y otra vez, poco después[282]: «De acuerdo con este razonamiento, diremos algo parecido tanto de nuestra virtud como de nuestro vicio, así como en general de nuestra habilidad e inhabilidad en un arte, según decía». Y poco después, deshaciendo toda ambigüedad[283]: «No es posible que ninguna de las cosas particulares, ni siquiera la más insignificante, suceda de otro modo que de acuerdo con la Naturaleza Universal y la Razón que habita en ella»[284].

Ahora bien, ni a los antípodas se les oculta que la Naturaleza Universal y la Razón Universal de la Naturaleza es
B Destino y Providencia y Zeus. En efecto, estas palabras han sido repetidas por los estoicos hasta la extenuación en todas partes[285] y Crisipo afirma que Homero ha dicho correctamente: «se cumplía la voluntad de Zeus»[286], puesto que se refería al Destino y a la Naturaleza del conjunto del Universo que gobierna todas las cosas. ¿Cómo, entonces, no es cómplice Dios de ninguna infamia, pero, al mismo tiempo, no es aceptable que ni siquiera la cosa más insignificante suceda de otro modo que de acuerdo con la Naturaleza Universal y la Razón que habita en ella? ¡Pues digo yo que en todo lo que sucede también se cuentan las infamias! Sin embargo, si bien Epicuro de alguna manera le da vueltas al

---

[282] *SVF,* II 937 (pág. 269, 7-10).

[283] *SVF,* II 937 (pág. 269, 10-12).

[284] Cf. *infra,* 1050C-D, 1056C; PLUT., *Noc. com.* 1076E. Para el concepto de 'Naturaleza Universal', cf. *supra,* n. 40, n. 281.

[285] Cf. *SVF,* I 176, II 1024 y 1076.

[286] *Ilíada* I 5. Cf. PLUT., *Esc. poet.* 23D.

problema y se las ingenia para liberar y soltar el libre albedrío de las amarras del movimiento eterno, a fin de no dejar la maldad libre de reproche[287], Crisipo le concede una des- c

[287] Hay aquí una referencia elíptica al movimiento incausado de los átomos *(clinamen)* y sus consecuencias en la doctrina epicúrea del libre albedrío y la responsabilidad moral. El *clinamen* es una desviación imprevisible del movimiento natural de los átomos a través del vacío, que se produce en caída libre vertical y con velocidad uniforme. Sin tal desviación lateral u oblicua, sería imposible que los átomos entrechocaran y se combinaran entre sí para formar cuerpos compuestos o para disgregar dichas estructuras corpóreas; en definitiva, para generar la infinitud de los mundos preconizada por los epicúreos. En el terreno ético, que es el que de interesa aquí a Plutarco, el *clinamen* permitía salvar la libertad y la responsabilidad moral del ser humano en el uso de su voluntad, puesto que el factor impredecible de tal movimiento (que afectaba también a los átomos del alma) liberaba a los impulsos de ser esclavos de un rígido determinismo. Con todo, la relación entre el *clinamen* y la libertad de la volición no está presente en ningún texto superviviente de Epicuro, sino en autores posteriores (LUCRECIO, *Sobre la naturaleza* II 251-293; CIC., *Sobre el destino* 18 y *Sobre la naturaleza de los dioses* I 69); PLUTARCO no es una excepción: *Sobre la inteligencia de los animales* 964C, *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1015B-C. De ser cierto, el testimonio de Plutarco en el presente pasaje abonaría la hipótesis de que Epicuro afrontó el problema del libre albedrío desde la perspectiva de la doctrina del *clinamen*, posibilidad que no tenemos documentada en los fragmentos y cartas que de él nos han llegado. Pero, como apunta CHERNISS *(Plutarch's Moralia...*, pág. 548, n. c), no conviene olvidar que, en *Epístola a Meneceo* 133-134, EPICURO polemiza contra el determinismo sin recurrir al movimiento lateral de los átomos y que otros textos doxográficos (por ejemplo, PLUT., *Sobre los oráculos de la Pitia* 398B) exponen el *clinamen* epicúreo sin extraer ningún corolario ético. Es probable que esta teoría fuera elaborada por Epicuro principalmente para dar una respuesta al reproche lanzado por ARISTÓTELES contra el atomismo de Demócrito *(Física* 215b21-22 y 216a19-21) y demostrar que el movimiento de los átomos en el vacío no es un obstáculo para la formación de los mundos (EPIC., *Epístola a Heródoto* 46, 7-10 y 61).

enfrenada libertad de palabra[288], como si la maldad se produjera no sólo por necesidad y de acuerdo con el Destino, sino incluso en conformidad con la Razón de Dios y la naturaleza más excelente[289].

Además, salta a la vista que las siguientes palabras son expresiones literales suyas[290]: «Puesto que la Naturaleza Universal se extiende a todas las cosas, será necesario que todo cuanto suceda de un modo u otro en el Universo y en cualquiera de sus partes, sea cual sea, suceda en conformidad con aquélla y con la Razón que habita en aquélla, en una secuencia continua, sin obstáculos, puesto que ni existe nada que haya de
D oponerse desde fuera a su economía ni ninguna de sus partes tiene medios para moverse o encontrarse en otro estado si no es de acuerdo con la Naturaleza Universal». ¿Cuáles son, entonces, los estados[291] y los movimientos de las partes?[292]. Está cla-

---

[288] Cf. *Deberes del matrimonio* 139E y *Charlas de sobremesa* 712A: es un eco de PLAT., *Fedro* 240e.

[289] Que Zeus no sea cómplice de la maldad, o de ninguna 'infamia' (esto es, de cualquier acto indigno de su naturaleza y de su voluntad de castigo: el término griego utilizado por Plutarco es *tò aischrón)* significa para Crisipo que no transige con el vicio de los hombres y por ello lo castiga ejemplarmente. Ahora bien, si la virtud y el vicio son pares de contrarios lógica y ontológicamente interdependientes en el sistema cósmico de los estoicos (cf. PLUT., *Noc. com.*, n. 125), ello no es una objeción contra el hecho de que ambos sean el resultado de nuestras decisiones morales, libres y responsables. La responsabilidad moral del ser humano es compatible con la doctrina del Destino y la Providencia en el estoicismo: cf. *infra*, n. 384. Según BABUT, *(Plutarque...*, págs. 298-299), la Teodicea de Crisipo no puede superar esta contradicción con el concepto estoico de un Dios que, como principio activo de la realidad, dirige y controla todo cuanto sucede en el mundo.

[290] *SVF*, II 937 (pág. 269, 22-28).

[291] En el estoicismo, el 'estado' *(schésis)* designa la manera de ser de un cuerpo condicionada por circunstancias externas y contingentes ('estar de pie' o 'estar sentado'). Frente a los estados de los cuerpos, los 'hábitos' *(héxeis)* son maneras de ser estables que provienen de actividades de nuestra propia naturaleza (tanto las cualidades primarias de un ser como las cualidades adquiridas a

ro que son estados los vicios y las enfermedades del alma —la pasión por el dinero, por los placeres, por la fama, la cobardía, la injusticia— y que son movimientos los adulterios, robos, traiciones, asesinatos, parricidios. De éstos piensa Crisipo que ninguno, ni grande ni pequeño, es contrario a la razón y a la ley y a la justicia y a la Providencia de Zeus, de tal manera que transgredir la ley no atenta contra la ley ni cometer injusticia contra la justicia ni hacer el mal contra la Providencia.

**35.** Sin embargo, afirma que Dios castiga la maldad[293] E
y pone mucho empeño en castigar a los malvados[294], así co-

---

lo largo de su desarrollo, como, por ejemplo, las enfermedades físicas, las enfermedades del alma —esto es, las pasiones—, las artes o habilidades técnicas de cada cual, etc. Al contrario que Aristóteles, quien definió la virtud como un 'hábito electivo', los estoicos reservaron para las virtudes la denominación de 'disposiciones' *(diathéseis)*, puesto que las virtudes son estados consistentes que no admiten ni un más ni un menos de intensidad, mientras que entre los hábitos hay diferencias de grado. Cf. Simplicio, *Comentario a las 'Categorías' de Aristóteles*, págs. 237, 25-238, 12 Kalbfleish = *SVF*, II 393 (pág. 130, 2-8); véase Forschner, *Die Stoische Ethik...*, págs. 63-64. Si aquí Plutarco llama 'estados' a los vicios y a las pasiones, que para los estoicos no son sino 'hábitos', es porque utiliza la palabra 'estado' en un sentido diferente ('cualidad de permanecer estático', opuesto a 'en movimiento'), que es posible rastrear en los textos estoicos *(SVF*, II 390, pág. 128, 33-34): véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 181.

[292] Las acciones morales son movimientos en la medida en que nacen de un impulso, ya sea recto (dando lugar a acciones rectas) o errado (produciendo errores morales). Cf. *supra*, n. 70.

[293] Desde el capítulo anterior (cf. 1050C) en adelante, en los que Plutarco critica las supuestas inconsistencias del estoicismo antiguo en torno al problema del mal en el mundo, hemos traducido por «mal» o «maldad» el término *kakía* cuando su polo opuesto es el bien en un sentido universal, mientras que hemos optado por el vocablo «vicio» cuando la oposición se establece entre el mal moral y el bien moral (vicio/virtud), en un plano restrictivamente ético.

[294] Cf. *supra*, 1040C, y n. 110. Según Babut, *Plutarque...*, págs. 289-290, Plutarco equipara en un mismo plano la maldad que constituye objeto

mo, en el libro segundo de *Sobre los dioses,* dice que de vez en cuando los virtuosos pasan por situaciones difíciles, no con el fin de ser castigados, como les ocurre a los necios, sino conforme a otros designios de la economía, igual que sucede en las ciudades. Y otra vez, en estos términos[295]: «Primero, hay que interpretar los males de forma semejante a la anteriormente expuesta. En segundo lugar, es preciso entender que aquéllos son asignados de acuerdo con la Razón de Zeus, ya para un castigo, ya conforme a otros designios de la economía relacionados en cierto modo con el conjunto del Universo»[296]. Pues bien, si también es terrible esto, que el mal se genere y sea castigado a la vez de acuerdo con la
F Razón de Zeus, Crisipo redobla la contradicción cuando en el libro segundo de *Sobre la naturaleza* escribe lo siguien-

del castigo de Zeus y el mal justificado por la economía del Universo, no desprovisto de utilidad (cf. *infra,* n. 296); en realidad, la maldad que Zeus castiga la produce la debilidad de los seres humanos y es precisamente el castigo divino lo que garantiza que tampoco esté exenta de utilidad. Sin embargo, la denuncia de Plutarco podría estar fundada en el hecho de que también la maldad humana acaba siendo integrada en el plan providencial de Zeus: cf. *infra,* n. 298.

295 *SVF,* II 1176 (pág. 338, 3-9).

296 Acerca de la economía universal, que rige los fines últimos de la Providencia estoica, cf. *supra,* n. 267, n. 281. Esta idea de que la Providencia persigue el bien del todo y que las partes han de subordinarse a él tiene raíces platónicas (cf. *Leyes* 903b-d) y es compartida por un medioplatónico contemporáneo de Plutarco como Máximo de Tiro, 41, 4 g. En este sentido, para los estoicos la existencia del mal no sólo estaba implicada en la existencia del bien (cf. Plut., *Noc. com.*, n. 125), sino que, en cierto modo, formaba parte del plan providencial de la Naturaleza Universal y no era inútil respecto al conjunto del Universo: cf. *infra,* n. 298.

te[297]: «El mal tiene una definición peculiar frente a los terribles contratiempos y es que, en cierto modo, también se genera en sí mismo de acuerdo con la Razón de la naturaleza y, por así decirlo, su generación no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo: pues de otro modo tampoco existiría el bien»[298].

---

[297] *SVF,* II 1181b (pág. 339, 15-19). Cf. PLUT., *Noc. com.* 1065A-B, donde Plutarco cita el mismo extracto de Crisipo con ligeras variantes textuales.

[298] Cf. PLUT., *Noc. com.* 1066D; AULO GELIO, VII 1, 1-6 *(SVF,* II 1169) y 7-13 *(SVF,* II 1170). El mal se despliega para Crisipo en dos campos de actuación. Por un lado, es fruto de la libertad moral del ser humano. En este sentido, si se contempla *sub specie aeternitatis,* su incidencia sobre el conjunto del Universo no sólo no es relevante, sino que, además, ni siquiera resulta inútil ni perjudicial, pues la Naturaleza Universal encauza el mal moral para que colabore con el bien del mundo como un todo: si el mal se genera de acuerdo con la Razón de Zeus, como afirma Crisipo con frecuencia, esto no significa otra cosa sino que su administración cósmica no contraviene los designios universales de la Providencia: cf. CLEANTES, *Himno a Zeus* 15-24 = *SVF,* I 537 (pág. 122, 11-9); CLEM. ALEJ., *Misceláneas* I 17, 81, 1-3 = *SVF,* II 1184. Por otro lado, según se desprende del testimonio de Aulo Gelio (no sólo el fragmento citado *supra,* sino también *SVF,* III 1170), es evidente que Crisipo también pensaba en el mal como si fuese una contrapartida inherente al bien, que se genera por una suerte de «efecto colateral» *(katà parakoloúthēsin),* no previsto por la Providencia en su voluntad creadora pero perfectamente asumido en la administración de la Naturaleza Universal. El ejemplo de la causa final de la generación de la cabeza humana, extraído nada menos que del *Timeo* de PLATÓN, es una muestra palpable de la posibilidad de que coexistan en el sistema estoico un mal cósmico, no querido por la Providencia pero no por ello menos inevitable, y un mal moral cuya única responsabilidad recae en los seres humanos. Esta idea es cercana a otra de las tesis que, en otro nivel, propone Crisipo para explicar ciertos accidentes en el gobierno cósmico: la de que, a veces, se producen algunos descuidos en la administración del Universo, explicables por causas varias: cf. PLUT., *Contr.* 1051B-D y notas 306-309. Véase ALGRA, «Stoic Theology»..., págs. 171-172.

1051A ¡Y ése se atreve a reprender a quienes argumentan por igual para la parte contraria[299], él, que por querer decir a cualquier precio y sobre cualquier asunto algo original y fuera de lo común, afirma que no sin utilidad nos dedicamos a desvalijar bolsas, a difundir calumnias, a desvariar sin sentido, que no sin utilidad somos inútiles, perjudiciales, infelices![300]. Luego ¿qué clase de Dios es Zeus —quiero decir el de Crisipo—, cuando castiga una acción que no ha sucedido ni por su propia iniciativa ni sin utilidad? En efecto, según el razonamiento de Crisipo, el mal es completamente irreprochable, mientras que Zeus es digno de reproche tanto si ha producido el mal pese a que no nos reporta utilidad, como si lo castiga pese a que su producción no ha sido inútil.

**36.** De nuevo, en el libro primero de *Sobre la justicia*, tras haber dicho que los dioses oponen resistencia a algunos
B actos injustos, afirma que «ni es posible eliminar por completo el mal ni está bien que sea eliminado»[301]. ⟨Si no está bien que sea eliminada⟩ la ilegalidad, la injusticia, la estupidez, no es tarea del presente tratado investigarlo. Ahora bien, cuando él mismo, por medio de su actividad filosófica[302], hace cuanto está en su mano para suprimir el mal, ese mal que no está bien suprimir, está actuando de forma contradic-

---

[299] Los seguidores de Arcesilao en la Academia media: cf. *supra*, cap. 10, 1035F-1037C.

[300] Acciones morales y atributos propios de los necios: sobre la inutilidad del necio, cf. *supra*, n. 74; acerca de su incapacidad para dar y recibir beneficios, cf. *supra*, n. 128; la infelicidad es su nota vital característica: cf. *supra*, n. 133.

[301] *SVF*, II 1182 (pág. 340, 11-12).

[302] Filosofar significa cultivar y ejercitar la razón práctica que constituye la virtud (el único bien moral para nosotros); en ese sentido, es una empresa dirigida a la eliminación del mal moral (el vicio).

toria tanto con su doctrina como con Dios[303]. Además de eso, cuando dice que Dios opone resistencia a algunos actos injustos, pone de manifiesto a su vez la no equivalencia de los errores morales[304].

**37.** Además, tras haber escrito repetidas veces acerca de que no hay nada ⟨en el⟩ mundo digno de reproche ni de censura, puesto que todas las cosas se cumplen de acuerdo con la naturaleza más excelente[305], hay pasajes en que a su vez admite ciertos descuidos dignos de reproche en asuntos no pequeños ni de poca importancia. Así, por ejemplo, en el libro tercero de *Sobre la sustancia,* tras haber recordado que c
algunas cosas de ese tenor les suceden a los hombres excelentes, dice[306]: «¿es porque se descuidan ciertas cosas en el

[303] Para Plutarco, la misión filosófica de Crisipo se contradice en primer lugar con su propia doctrina de que no es necesario eliminar por completo el mal puesto que, en caso contrario, tampoco sería imaginable el bien. En segundo lugar, se contradice con Dios porque éste se opone a algunos actos injustos, no a todos, justo lo contrario de cuanto hace Crisipo cuando guía a los hombres por la senda de la virtud; téngase en cuenta a este respecto que las virtudes se implican unas a otras (cf. *supra,* n. 211) y que, por eso, no tiene sentido oponerse a unos vicios y dejar intactos otros.

[304] Cf. *supra,* 1038C y n. 80. Si los dioses no se oponen por igual a todos los actos injustos, ello quiere decir que, contra la opinión de Crisipo, no todos los errores morales son iguales.

[305] Cf. *supra,* 1050C.

[306] *SVF,* II 1178 (pág. 338, 29-33). Por el bien de la ciudad cósmica en su conjunto (cf. *SVF,* II 1171 [pág. 336, 35-38]), Crisipo llega a admitir que, a veces, ciertas adversidades sobrevienen inmerecidamente incluso a los hombres virtuosos. Acerca de las diversas explicaciones que los estoicos daban de tales accidentes en el plan providencial de la naturaleza, que no forman parte de los designios originarios de la voluntad divina, cf. *infra,* notas 307-309 y BABUT, *Plutarque...,* págs. 291-293. En cualquier caso, se trata de desgracias que caen en suerte *(symptṓmata)* a ciertos individuos o colectividades, no del mal en sí mismo, cuya presencia en el mundo tiene una definición netamente diferenciada de aquéllas (cf. *supra,*

gobierno del mundo, igual que en las haciendas más grandes caen por tierra algunas cascarillas de salvado y unos cuantos granos de trigo, pese a que el conjunto de la finca está bien administrado?[307]; ¿o es porque al frente de tales tareas son asignados démones malignos[308], y es a ellos realmente a quienes hay que reprochar los descuidos que se producen en el mundo?» Pero también afirma que está muy entremezclada con estos hechos la acción de la Necesidad[309].

---

notas 296-298): véase Babut, *Plutarque...*, págs. 287-288 y 294. Para una interpretación distinta de este texto, véase Long, *La filosofía helenística...*, págs. 167-168.

[307] Cf. Cic., *Sobre la natur. de los dioses* II 167, III 86: los dioses no se preocupan de las menudencias, sino de las cuestiones importantes en la economía universal. Según Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 332, esta explicación del mal, así como la que recurre a los démones malignos (cf. *infra*, n. 308), podrían ser tan sólo hipótesis tentativas de Crisipo.

[308] Como defensor de la Providencia divina, Crisipo admitía la existencia de démones, es decir, seres intermedios entre los dioses (los astros del mundo supralunar, hechos del mismo fuego que da vida a nuestras almas) y los hombres, con quienes, aun siendo superiores en fuerza y poder, tienen en común su naturaleza asequible a las pasiones. Los démones son asignados por los dioses en tareas de intendencia, como supervisores de la voluntad divina, tanto en su vertiente benefactora como punitiva: cf. Plut., *Isis y Osiris* 360D-E = *SVF*, II 1103; *La desaparición de los oráculos* 419A = *SVF*, II 1104; *Cuestiones romanas* 276F-277A (no recogido por Von Arnim en *SVF*). En estos pasajes, los démones malvados castigan a quienes han cometido delitos graves, pero nunca a gente inocente ni, por supuesto, a hombres de bien, como aquí parece sugerir Crisipo.

[309] Cf. Plat., *Timeo* 47e-48a y Ps.-Plut., *Dichos de los filósofos* 884F-885A = *SVF*, II 976. En la generación del mundo, plasmada por Platón en el *Timeo*, la Necesidad se somete al orden de la inteligencia providente de Dios pero, a veces, la naturaleza rebelde del receptáculo (el molde donde el Demiurgo plasma las ideas eternas para crear sus imitaciones visibles, es decir, el mundo del devenir) o, según los estoicos (en la lectura platonizante que de su doctrina hace Galeno: cf. *infra*), la necesidad ineluctable que tiene la naturaleza de trabajar con un material imperfecto y no cualificado (el principio pasivo) produce en la ordenación del mundo defectos y desviaciones que impiden al Universo alcanzar una perfección

Pues bien, pasaré por alto de cuánta frivolidad hace gala cuando compara con cascarillas de salvado caídas por tierra los contratiempos de tal índole sufridos por los hombres excelentes[310] —tales como la condena a muerte de Sócrates[311], la ejecución de Pitágoras cuando fue quemado vivo por los partidarios de Cilón[312], el asesinato de Zenón al ser torturado por el tirano Démilo[313] y el de Antifonte por Dionisio[314].

---

absoluta en todas sus partes: cf. GAL., *Sobre el uso de las partes del cuerpo humano,* vol. 3, págs. 354, 15-355, 15 KÜHN = *SVF,* II 1136a. Sin embargo, es difícil asumir la interpretación de Galeno porque el principio pasivo de los estoicos es absolutamente moldeable por el principio activo y no puede producir nada por sí mismo: véase BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, I, págs. 116-117, n. 90. Lo más probable es que, como en los ejemplos anteriores, Crisipo apunte a la Necesidad como hipótesis de trabajo, susceptible de ser analizada con cierto detenimiento antes de ser desestimada.

[310] Cf. *supra,* 1050F, n. 296.

[311] La muerte de Sócrates, condenado a beber la cicuta por sus conciudadanos en 399 a. C., está descrita con toda su emotiva grandeza por PLATÓN en su diálogo *Fedón*. Cf. además PLUT., *Nicias* 23, 4; *Contra Colotes* 1126B.

[312] Como el propio personaje, la muerte de Pitágoras, ocurrida en torno al final del siglo VI a. C., está inmersa en la leyenda: una de las versiones románticas que se contaban en la Antigüedad es la de que fue quemado vivo por los partidarios de Cilón cuando celebraba asamblea con sus compañeros en una casa de Metaponto (cf. PLUT., *Sobre el demon de Sócrates* 583A). Lo más probable es que la revuelta aristocrática de Cilón contra las camarillas pitagóricas que controlaban el poder político en Crotona lo hicieran huir hacia Metaponto, donde, al parecer, se refugió en un templo de las Musas y murió de hambre (es la versión de Dicearco en DIÓG. LAERC., VIII 40). Aporta ambas versiones PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 57.

[313] La muerte de Zenón de Elea (hacia la mitad del siglo V a. C.), amigo y discípulo de Parménides, se cubrió de anécdotas sobre su tenaz resistencia al tirano Démilo (que, en otras fuentes, recibe otros nombres) y a las torturas que le infligió. Cf. DIÓG. LAERC., IX 26-27; CIC., *Sobre la nat. de los dioses* III 82; PLUT., *Sobre la charlatanería* 505D; *Contra Col.* 1126D-E.

[314] Se trata del dramaturgo trágico Antifonte, ejecutado por el tirano Dionisio I de Siracusa en la primera mitad del siglo IV a. C. (cf. ARISTÓT.,

D Pero que por designio de la Providencia sean asignados al frente de tales tareas de intendencia démones malignos, ¿cómo no va a ser una acusación contra Dios, porque actúa como un rey que encomienda el gobierno de las provincias a sátrapas y generales perversos y arbitrarios y ve con indiferencia que los mejores hombres sean despreciados y maltratados por culpa de la embriaguez con que aquéllos ejercen su autoridad? Por otro lado, si la Necesidad está muy entremezclada en los hechos, ni Dios es dueño de todas las cosas ni todas las cosas son gobernadas de acuerdo con la Razón de aquél.

E **38.** A quienes suprimen la Providencia y muy especialmente a Epicuro[315] los combate Crisipo recurriendo a las nociones[316] que tenemos sobre los dioses, puesto que los con-

---

*Retórica* 1385a10-13; PLUT., *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 68A-B). Algunos de sus episodios biográficos han sido erróneamente atribuidos a Antifonte de Ramnunte, el orador ático, por fuentes posteriores (Ps. PLUT., *Vidas de los diez oradores* 833B).

[315] Para la postura de Epicuro en torno a la Providencia, cf. *supra*, n. 23 y 1043B, n. 154.

[316] Epicúreos y estoicos sostenían que la existencia de los dioses no era una cuestión de fe, sino de conocimiento empírico. Según EPIC., *Epístola a Meneceo* 123, de los dioses tenemos una evidencia clara y distinta, puesto que las imágenes de esos seres felices y eternos afluyen al entendimiento tanto en la vigilia como en los sueños y éstas no pueden provenir sino de los dioses mismos; a partir de tales imágenes *(eídōla)* se configura la 'prenoción' *(prólēpsis)* de los dioses que tienen todos los pueblos de la tierra. Para Crisipo, el *consensus omnium* también constituía una prueba de la existencia de Dios, pero la noción de la divinidad no estaba menos anclada en las tendencias naturales del entendimiento humano: la noción de Dios era en la lógica estoica una 'prenoción instintiva' *(prólēpsis:* cf. *supra*, n. 130) que el hombre reconocía de forma inmediata; igual que le era posible reconocerse afín a otros seres humanos gracias a la razón, era capaz de sentir, por contraste con su estado de finitud y de privación, la afinidad que le ligaba a un ser racional perfecto y eterno, providente y be-

cebimos como benefactores y benévolos con la humanidad[317]. Como esas cuestiones han sido tratadas por ellos en muchos de sus escritos y discursos, no sería necesario en absoluto aportar citas. Con todo, es verosímil que no todo el mundo tenga una prenoción de los dioses como seres benignos: mira en efecto qué piensan de los dioses los judíos y los sirios[318], mira de cuánta superstición están repletas las obras de los poetas[319]. Sin embargo, nadie, por decirlo en una palabra, concibe a Dios como un ser sometido a generación y destrucción[320]. Si pasamos por alto a todos los demás estoicos, en *Sobre los dioses* Antípatro de Tarso[321] escribe lite-

---

névolo con la humanidad: cf. Cic., *Sobre la nat. de los dioses* II 12; Sén., *Epíst.* 117, 6. La polémica entre Crisipo y Epicuro era, pues, un choque entre dos prenociones de Dios diametralmente opuestas: frente a los dioses felices y ociosos de Epicuro, los estoicos contraponían dioses artífices y providentes.

[317] Cf. Plut., *Noc. com.* 1075E.

[318] Las divinidades sirias femeninas eran célebres por su crueldad inhumana; el Dios de los hebreos por su extremo rigor hacia el pueblo elegido. Cf. Plut., *Sobre la superstición* 169C, 170C-D.

[319] Desde Jenófanes de Colofón en adelante (s. vi a. C.), la idea de lo divino fue sometida en la cultura griega a un proceso continuo de purificación de las debilidades e imperfecciones demasiado humanas que los dioses exhibían en la tradición poética inaugurada por Homero.

[320] Cf. Plut., *Noc. com.* 1074E-1075A.

[321] Antípatro de Tarso es el último representante del estoicismo antiguo: en torno a la mitad del siglo ii a. C., sucedió a Diógenes de Babilonia en la jefatura de la escuela en Atenas y fue el maestro de Panecio, quien introdujo puntos de vista significativamente heterodoxos respecto de la línea representada por Zenón y Crisipo, hasta entonces seguida sin demasiadas desviaciones. La noción de la divinidad que aquí defiende Antípatro, que usa indistintamente el singular y el plural para referirse a lo divino, no contradice necesariamente las ideas de Crisipo sobre Dios si sus atributos son los de la 'sustancia divina del mundo' (el fuego), que es ingénita e imperecedera, no los del mundo generado a partir de ésta (cf. *infra*, n. 323): véase Babut, *Plutarque...*, pág. 461, n. 1; Baldassarri, *Gli opuscoli...*, I, pág. 118, n. 93.

ralmente lo siguiente[322]: «Antes de acometer el argumento
F en su totalidad, consideraremos brevemente la clara aprehensión que tenemos sobre los dioses. Pues bien, concebimos a Dios como un ser vivo dichoso, imperecedero y bienhechor de la humanidad»[323]. Luego, mientras explica cada uno de estos atributos, dice así: «Además, todo el mundo los considera imperecederos». Entonces, según Antipatro, en ese «todo el mundo» no entra en modo alguno Crisipo, puesto que piensa que ninguno de los dioses es imperecedero salvo
1052A el fuego, sino que todos en igual medida han sido generados y serán destruidos[324]. Estas opiniones él las defiende, por así

[322] Antípatro, frag. 33 *(SVF,* III, pág. 249, 10-15).

[323] Los atributos esenciales del Dios de los estoicos no difieren básicamente de los del Demiurgo platónico (bueno y providente: cf. *Timeo* 29e-30a), con la significativa salvedad de que para aquéllos Dios, como alma del mundo (cf. *infra,* n. 324), es corpóreo: un fuego extremadamente sutil y liviano que está en todas las cosas en muy variadas proporciones, lo mismo que el cuerpo de cada individuo es permeable al alma individual (cf. *supra,* n. 148). Véase Babut, *Plutarque...,* págs. 441-443.

[324] Si el Universo es, según los estoicos, un organismo vivo compuesto de cuerpo y alma *(SVF,* II 633-645), Dios es el 'principio rector' *(hēgemonikón)* del alma del mundo, el fuego primordial del que todo proviene y en el que todo se consume cuando tiene lugar la 'conflagración universal' *(ekpýrōsis).* La doctrina de la conflagración universal es decisiva para la intelección de la doctrina física estoica y, en particular, de su concepción de la divinidad: cf. *infra,* 1052C, 1053B y *SVF,* II 596-632. El incendio del Universo convierte todo cuanto existe en alma del mundo y da paso al renacimiento de un nuevo ciclo cósmico, a medida que el progresivo descenso de la temperatura transforma el fuego primordial en los restantes elementos, reinstaurando el orden concreto del mundo visible *(diakósmēsis).* De ahí que haya un solo Dios eterno e imperecedero —el fuego como *hēgemonikón* del mundo, en su ilimitada extensión—, pero muchos dioses perecederos, fruto de la generación del mundo: por un lado, los astros del cielo, copartícipes de la materia ígnea divina, y, por otra, el mundo generado a partir del fuego. Estos dioses son perecederos porque se reabsorben cíclicamente en el fuego primigenio, y de ellos no puede decirse que sean mortales porque, en sentido es-

decir, en todas partes, pero citaré una frase extraída del libro tercero de *Sobre los dioses*[325]: «Así pues, de acuerdo con un principio racional diferente en cada caso, de unos dioses se dice que están sometidos a generación y destrucción, de otros en cambio que son ingénitos. Y concierne más bien a la doctrina física subrayar esta diferencia desde el principio. En efecto, el sol, la luna y los demás dioses que tienen un principio racional análogo, son generados, mientras que Zeus es sempiterno». Y de nuevo, más adelante: «Lo mismo se dirá tanto de los restantes dioses como de Zeus en lo tocante a su extinción y a su generación; pues aquéllos son perecederos, pero las partes de éste son imperecederas».

Quiero además comparar estas palabras con unas pocas afirmaciones hechas por Antípatro[326]: «Cuantos despojan a los dioses de su condición de bienhechores, asaltan parcial- B
mente la prenoción que tenemos de aquéllos en la misma proporción que los que piensan que ellos participan de generación y destrucción». Así pues, si el que considera perecederos a los dioses es absurdo en igual medida que quien piensa que no son providentes ni benévolos con la humanidad, Crisipo se ha equivocado en igual medida que Epicuro,

tricto, no mueren (la muerte es una separación del alma y el cuerpo: cf. *infra,* 1052C, y n. 331), sino que son subsumidos periódicamente en el alma del mundo. A su vez, la Providencia de Zeus no es invalidada sino revalidada por la destrucción del mundo, ya que, en sentido estricto, Zeus se retira en la Providencia cuando empieza a administrar un nuevo ciclo cósmico (cf. *Noc. com.* 1077D-E): véase J. Mansfeld, «Theology», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 468-469.

[325] *SVF*, II 1049a (pág. 309, 18-25). Cf. Plut., *Noc. com.* 1075A-C; *Des. orac.* 420A.

[326] Antípatro, frag. 34 *(SVF,* III, pág. 249, 18-20).

ya que el uno suprime de los dioses su condición de bienhechores[327], el otro su naturaleza imperecedera.

**39.** Por otro lado, en el libro tercero de *Sobre los dioses* Crisipo dice lo siguiente acerca de que los demás dioses se nutren[328]: «Y los demás dioses hacen uso de la nutrición de manera semejante y de ella obtienen su sustento. Pero de dis-
c tinta manera Zeus y el mundo ⟨obtienen su sustento de las cosas que periódicamente son consumidas en el fuego⟩ y del fuego se generan»[329]. Si aquí pone de manifiesto que todos los demás dioses se nutren excepto Zeus y el mundo, en el libro primero de *Sobre la Providencia* dice que Zeus crece

---

[327] La crítica plutarquea de la postura de Epicuro en torno a la Providencia está desarrollada por extenso en *Vid. plac. Epic.* 1100E-1101C, 1103D y *C. Col.* 1108C.

[328] *SVF,* II 1068 (pág. 313, 23-25).

[329] Como sugiere Zanatta *(Le contraddizioni...,* págs. 388-390, n. 2), la clave para la correcta interpretación del pensamiento de Crisipo sobre la nutrición de los dioses está en el triple significado que los estoicos asignaban al *kósmos* (cf. Dióg. Laerc., VII 137-138 = *SVF,* II 526): en primer lugar, el mundo (o Zeus) es la sustancia universal divina e imperecedera (el fuego), que cíclicamente consume en sí mismo todas las cosas y de nuevo de sí mismo las genera; en segundo lugar, el mundo es el ordenamiento dinámico del Universo por medio de la incesante transformación recíproca de los elementos; en tercer lugar, el mundo es la conjunción de ambas realidades. Desde este punto de vista, es natural que Crisipo subraye la idea de que el sustento de los dioses, habitantes del mundo generado *(kósmos* en su segunda acepción), no es en absoluto comparable al sustento de Zeus y el mundo *(kósmos* en su primera acepción). De un lado, los dioses no son completamente autosuficientes; presos de la generación y de la corrupción, necesitan de alimento para mantenerse cohesionados (cf. *infra,* 1053A y n. 345). De otro lado, la sustancia divina de Zeus es una magnitud fija: no necesita nada fuera de sí misma porque nada hay fuera del mundo sino vacío; por eso, su sustento sólo puede ser garantizado a costa de la consunción del mundo generado: véase D. Furley, «Cosmology», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History...,* pág. 439.

hasta que consume en sí mismo todas las cosas[330]: «En efecto, puesto que la muerte es el proceso por el que el alma se separa del cuerpo[331], pero el alma del mundo no se separa sino que crece continuamente hasta que consume en sí misma toda la materia, del mundo no debe decirse que es mortal»[332]. ¿Quién podría, pues, contradecirse más claramente consigo mismo sino el que acerca del mismo dios unas veces dice que crece y otras que no se nutre? Y no es necesario D hacer la deducción anterior para acusarle de incoherencia, pues él mismo en el mismo libro ha escrito claramente[333]: «Sólo el mundo, según se dice, es autosuficiente, porque sólo él tiene en sí mismo todo cuanto necesita, se nutre de sí mismo y crece al transformarse sus partes unas en otras»[334]. Así pues, no sólo se contradice consigo mismo cuando en aquel pasaje declara que los demás dioses se nutren excepto Zeus y el mundo, pero en éste afirma que también el mundo se nutre, sino aún más cuando afirma que el mundo crece al

---

330 *SVF,* II 604 (págs. 185, 45-186, 3). Cf. PLUT., *Noc. com.* 1075B y 1077D.

331 Cf. *SVF,* I 145 (págs. 39, 32-40, 2), II 790 (pág. 219, 24-28). Esta definición, aunque con otras implicaciones metafísicas, proviene en última instancia de PLATÓN: cf. *Fedón* 67d y *Gorgias* 524b.

332 Cf. *supra,* n. 324.

333 *SVF,* II 604 (pág. 186, 4-7).

334 Cf. PLAT., *Timeo* 33c8-d3. Pese a la *imitatio* platónica, este texto sólo despliega su plena significación en el contexto del pensamiento estoico. Si tomamos como término de referencia la tercera acepción que los estoicos predicaban del mundo (mundo como Zeus ígneo + mundo como reordenación de los elementos a partir del fuego), este pasaje se interpreta sin excesivas dificultades: el mundo es autosuficiente por las razones expuestas *supra,* n. 329; y se nutre de sí mismo en dos sentidos: en primer lugar, el fuego primordial, que es la sustancia del mundo, constituye el alimento y la semilla de un nuevo ciclo cósmico; en segundo lugar, en la conflagración, el mundo reabsorbe y transforma en sí mismo todas las cosas que de sí mismo habían sido generadas.

nutrirse de sí mismo[335]. Lo natural sería lo contrario: que éste fuera el único que no creciese al tener como alimento su propia extinción[336], que los demás dioses, nutriéndose desde el exterior, experimentaran crecimiento y desarrollo y que fuera más bien en ellos en quienes se consumiese el mundo, si se da el caso de que éste continuamente toma su alimento
E y se nutre de sí mismo, mientras que aquéllos lo hacen de éste.

**40.** Pues bien, en segundo lugar la noción de los dioses contiene la felicidad, la dicha y la plenitud absoluta[337]. Por ello elogian a Eurípides cuando dice[338]:

*Pues Dios, si es que es rectamente Dios, de nada*
*necesita. Ésas son aciagas palabras de poetas.*

---

[335] La crítica de Plutarco está sesgada desde el principio por los presupuestos biológicos (nutrición = crecimiento; autonutrición = mengua) con que interpreta los fenómenos cósmicos relativos a la doctrina estoica de la conflagración universal y de la generación del mundo. Es evidente que esta perspectiva de análisis simplifica en exceso la cosmología de Crisipo, que trataba de dar cuenta con seriedad del desafío quizá más exigente al que se enfrenta todo ejercicio filosófico: el de la unidad y la pluralidad del ser.

[336] Plutarco parafrasea las palabras de Platón en el *Timeo* (33c7-8) para darle la vuelta al argumento de Crisipo de que la autonutrición del mundo no supone el agotamiento ni la extinción del Universo. Pero, en realidad, tanto Platón como Crisipo apuntan a la misma idea: la corrupción de unas partes del mundo se compensa por la generación de otras; la magnitud del mundo es siempre la misma en términos cuantitativos.

[337] Cf. *infra,* 1051F. La noción común de Dios, tal como ha sido definida por Antípatro de Tarso, contiene los tres atributos divinos que han sido objeto del análisis de Plutarco: felicidad, indestructibilidad y providencialidad.

[338] *Heracles* 1345-1346. Los cuentos aciagos que los poetas narran acerca de los dioses, plagados de uniones ilícitas y guerras internas, han sido evocados por Teseo en los versos 1316-1319.

Pero al menos Crisipo, en los pasajes que he citado[339], dice que sólo el mundo es autosuficiente porque sólo él tiene en sí mismo todo cuanto necesita. ¿Cuál es entonces la consecuencia de que sólo el mundo sea autosuficiente? Que ni el sol es autosuficiente ni la luna ni ningún otro de los dioses. Pero si no son autosuficientes no podrían ser felices ni dichosos[340].

**41.** Piensa que el feto se nutre por naturaleza en la matriz como una planta, pero cuando es alumbrado, su hálito F vital se enfría como si fuese templado por el aire y, al transformarse, deviene principio de vida animal[341]. De ahí que no

---

[339] Cf. *supra,* 1052D.

[340] La relación tan estrecha que Plutarco establece entre la autosuficiencia de Dios y su felicidad tiene resonancias aristotélicas (cf. ARISTÓT., *Política* 1323b24-26) y fue aceptada por los estoicos: cf. DIÓG. LAERC., VII 147 = *SVF,* II 1021 (pág. 305, 15-17): «Dios es un ser vivo inmortal, racional, *perfecto e inteligente en su felicidad,* inasequible a todo mal, providente con el mundo y con cuanto hay en el mundo».

[341] Cf. *infra,* 1053C-D, PLUT., *Noc. com.* 1084D-E, *Sobre el frío como elemento primero* 946C y la crítica de Porfirio en EUSEBIO, *Preparación Evangélica* XV 11, 4 MRAS (textos reunidos en *SVF,* II 806); TERTULIANO, *Sobre el alma* 25 = *SVF,* II 805. Para la noción de 'hálito vital' *(pneûma)* en el estoicismo, cf. *supra,* n. 31, n. 148, n. 187. En virtud de su movimiento tensor (cf. *supra,* n. 31), el hálito vital, en sí mismo una mezcla muy sutil de fuego y aire, da forma y cohesión tanto a los seres inorgánicos como a los seres vivos. Pero, dentro del mundo orgánico, no tiene la misma estructura en las plantas y en los seres animados: las funciones vitales de aquéllas son regidas por la Naturaleza Universal (una de las acepciones de naturaleza [*phýsis*] en el estoicismo es 'naturaleza vegetativa', que implica una constitución específica del hálito vital: cf. *SVF,* II 710-712); en cambio, animales y hombres comparten como rasgo esencial el hecho de que su *pneûma,* todavía vegetativo en el embrión, se transforma en alma cuando aquél viene a la luz, y es precisamente el alma la que tiene encomendada en los seres animados la tarea de cuidar de su propia supervivencia.

sin propiedad el 'alma' *(psyché)* ha sido así llamada a causa del 'enfriamiento' *(psŷxis)* del hálito vital[342]. Sin embargo, él mismo a su vez considera el alma un hálito vital más liviano que el de la naturaleza vegetativa y de una textura
1053A más sutil[343], cayendo en contradicción consigo mismo. Porque ¿cómo es posible que un cuerpo de textura sutil y liviana se genere por enfriamiento y condensación a partir de otro de textura apretada? Y lo que es más grave, ¿cómo es que, si declara que lo animado se genera por enfriamiento, considera animado el sol, que es ígneo y se ha generado a partir de la transformación del vapor de aire en fuego? En efecto, en el libro primero de *Sobre la naturaleza* dice[344]: «La transformación del fuego es la siguiente: a través del aire se convierte en agua; del agua se evapora aire, mientras la tierra se deposita en el fondo; a medida que el aire se hace sutil, el éter se esparce alrededor en círculo y debido a la acción del mar los astros y con ellos el sol se inflaman»[345]. ¿Qué es, pues, más contrario al calentamiento sino el enfriamiento y más contrario a la rarefacción sino la condensa-
B ción? Porque estos procesos producen agua y tierra a partir de fuego y aire, mientras que aquéllos convierten en fuego y

---

[342] Este juego etimológico se encuentra ya en Plat., *Crátilo* 399d10-e3 y Aristót., *Acerca del alma* 405b28-29. Para los estoicos, cf. *SVF*, II 807-808.

[343] Cf. *SVF*, II 715, 780, 785, 787.

[344] *SVF*, II 579 (pág. 179, 30-34).

[345] Sobre el ciclo cósmico del fuego y su trasmutación en los restantes elementos, una doctrina natural que los estoicos tomaron prestada de Heráclito (cf. B 31, B 67, B 76 y, sobre todo, B 90 Diels-Kranz), cf. *SVF*, I 120, 504; II 413, 581, 652, 677. El éter de que está hecho el Sol y los restantes astros, no es el quinto cuerpo, como en Aristóteles, sino una forma especialmente sutil y pura del fuego, que Zenón llamaba 'fuego artífice' *(pŷr technikón)* y Crisipo 'éter' propiamente dicho: cf. *SVF*, I 120, 134, 171, 501a; II 527, 580, 596, 601, 655 y 1067.

aire el elemento líquido y terrestre. Sin embargo, en algunos pasajes hace principio de vida animada el calentamiento, en otros el enfriamiento.

Por otro lado, afirma que, cuando se produce la conflagración universal[346], ⟨el mundo⟩ está vivo en su totalidad, es decir, es un ⟨ser vivo y animado⟩, mas cuando posteriormente empieza a extinguirse y a espesarse, se trueca en agua, en tierra y en el elemento corpóreo. En el libro primero de *Sobre la Providencia* dice[347]: «Pues cuando el mundo es ígneo en su totalidad, es de inmediato alma y principio rector de sí mismo. Pero una vez que, al transformarse en el elemento líquido y en el alma que queda en él como residuo, se ha transformado en cierto modo en cuerpo y alma —de tal manera que está compuesto de ellos—, ha pasado a regirse por c
un principio racional diferente»[348]. Aquí sin duda afirma con nitidez que, en la conflagración universal, incluso las partes inanimadas del mundo se truecan en alma, mientras que, en el proceso inverso de extinción, incluso el alma se relaja y se diluye al transformarse en lo corpóreo. Así que es a todas luces absurdo cuando, a causa del enfriamiento, unas veces produce seres animados a partir de seres desprovistos de sentidos[349], y otras veces transforma la mayor parte del

[346] Cf. *supra*, n. 324.

[347] *SVF*, II 605 (pág. 186, 11-15).

[348] Tras la conflagración, en que todo es fuego etéreo y racional y, como tal, principio rector del alma cósmica (cf. *SVF*, II 642-644), la naturaleza activa las 'razones seminales' *(spermatikoì lógoi)* que generan el mundo de la multiplicidad a partir de la semilla primitiva del fuego (cf. *SVF*, I 98, 497; II 580, 713, 739, 780, 1074): así pues, en el proceso de la *diakósmēsis*, el alma no se presenta pura y sin mezcla, sino que es como un residuo corpóreo dentro de otros cuerpos. Véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 279.

[349] Cf. *supra*, 1052F.

alma del mundo en seres desprovistos de alma y de sentidos[350].

Pero, aparte de estas incongruencias, su teoría sobre la generación del alma tiene una demostración contradictoria con la doctrina estoica. En efecto, dice que el alma se gene-
D ra, cuando el feto es alumbrado, por la transformación del hálito vital, que el aire enfría a modo de temple; pero para demostrar que el alma es generada y de más tardía generación que el cuerpo, recurre principalmente al argumento de que los hijos se parecen a sus padres tanto en temperamento como en carácter[351]. Pero salta a la vista la contradicción de estas palabras: pues no es posible que el alma moldee su carácter antes del parto, si se genera después del parto[352]. O de

[350] Plutarco pasa por alto los dos significados del alma en el estoicismo: en sentido laxo, el alma es el hálito vital de todos los seres (como el propio Crisipo hace constar en el pasaje recién citado por Plutarco: el alma de los cuerpos individuales es un residuo del alma del mundo, ínsito en el elemento corpóreo); y, en sentido restringido, el alma es el principio vital de los seres animados (animales y hombres), que los provee de sentidos y facultades perceptivas. Es a esta segunda acepción a la que se aferra Plutarco para acusar a Crisipo de incoherencia.

[351] Cf. *SVF,* I 518a-c. Esta doctrina es atribuida a Cleantes, quien la utilizaba como prueba de la corporeidad del alma: si los hijos se parecen a sus padres no sólo en sus rasgos físicos, sino también en su temperamento y carácter, no es posible que esa semejanza, que como tal es de naturaleza corpórea, haya sido comunicada por un incorpóreo, ya que los incorpóreos no interactúan con los cuerpos: así que el alma es un cuerpo. Cicerón *(Tusculanas* I 79) refiere que esta teoría fue el único punto de controversia entre el estoico Panecio y su admirado Platón.

[352] Plutarco ignora, no sabemos si consciente o inconscientemente, la doctrina estoica de las 'razones seminales' *(spermatikoì lógoi),* que despliegan artísticamente las virtualidades de todos los seres en el proceso de generación del Universo (cf. *supra,* n. 348). Esta teoría permite asimismo explicar de forma coherente la naturaleza hereditaria tanto de los rasgos físicos como caracteriológicos de las personas. En efecto, el semen del hombre, una especie de *pneûma* disuelto en sustancia líquida y conectado

lo contrario resultará que, antes de que el alma se genere, sea semejante a un alma, esto es, que exista en el sentido de que tiene semejanza y que al mismo tiempo no exista por no haberse generado aún. Pero si alguien dice que las almas se transforman una vez generadas, al introducirse la semejanza en ellas por causa de la mezcla con los cuerpos[353], destruye la prueba de la generación del alma, ya que así es admisible también que, siendo ingénita, el alma se introduzca de improviso en un cuerpo y se transforme por causa de la mezcla E con lo semejante.

42. Del aire dice unas veces que es ligero y de movimiento ascendente, otras veces que no es ni pesado ni ligero[354]. Así que, en el libro segundo de *Sobre el movimiento*

---

a través del alma a todas las partes del organismo (cf. DIÓG. LAERC., VII 158-159 = *SVF*, II 741), contiene virtualmente las 'razones seminales' no sólo del padre, sino de toda la estirpe, destilando una síntesis única de rasgos físicos y cualidades morales que se va transmitiendo de generación en generación. En el momento del nacimiento, cuando el hálito vital del embrión se transforma en alma 'animal', el *pneûma* activa en el recién nacido los rasgos hereditarios potencialmente plasmados en el semen del padre, tanto en el plano físico como en el temperamental, y esto sólo puede hacerlo si el alma ha sido generada.

[353] Desde este hipotético punto de vista, el alma adquiriría la semejanza psíquica con sus progenitores por intermediación del cuerpo: si el cuerpo del recién nacido es semejante al de sus padres, el alma, al mezclarse con el cuerpo, también se haría semejante a sus padres.

[354] Los estoicos explicaron el equilibrio estático del mundo (esto es, el hecho de que permanezca estable en el mismo lugar del vacío [cf. *infra*, cap. 44] y de que su estructura compacta no se disgregue por efecto de la dispersión de los elementos) como resultado de fenómenos dinámicos. En efecto, todos los elementos sin excepción están provistos por naturaleza de un movimiento natural hacia el centro, de tal manera que todos los cuerpos, en cuanto tales, tienen peso. Pero, por otro lado, el peso de los elementos es variable: por ejemplo, en relación con los elementos más pesados, como la tierra y el agua, el fuego y el aire son elementos ligeros o, si

afirma que el fuego, siendo ingrávido, tiene movimiento ascendente y, de forma análoga a éste, el aire —puesto que el agua está vinculada más bien a la tierra y el aire al fuego[355]; pero en sus *Tratados de Física* se inclina por la segunda opinión, es decir, que el aire no tiene por sí mismo ni peso ni ligereza[356].

**43.** Además, afirma que el aire es por naturaleza oscuro y se sirve de esta tesis como prueba de que primariamente también es frío: en efecto —dice— la oscuridad del aire se opone al resplandor del fuego y la frialdad de aquél al calor
F de éste[357]. Mientras desarrolla estos argumentos en el libro primero de sus *Investigaciones físicas,* en los libros de su tratado *Sobre las fuerzas de cohesión* dice a su vez que las fuerzas de cohesión[358] no son otra cosa sino vibraciones de

se quiere, ingrávidos. Por su ligereza relativa, fuego y aire ocupan las regiones superiores del Universo, pero no se dispersan en el vacío infinito gracias a su movimiento centrípeto originario (cf. *infra,* 1055A; *SVF,* I 99 [pág. 27, 31-34]). Así es como hay que interpretar el que Crisipo llamara unas veces al aire elemento ligero o ingrávido (en este caso, se trata de una propiedad relativa) y que, otras veces, dijera de él que no es ni pesado ni ligero: no es pesado, como hemos dicho, en sentido relativo (respecto de los elementos pesados, como la tierra y el agua), y no es ligero en sentido absoluto (pues se mueve naturalmente hacia el centro y, por tanto, tiene peso). Véase Furley, «Cosmology»..., págs. 444-447.

[355] Cf. *SVF,* I 99 (págs. 27, 31-28, 1), II 473 (pág. 255, 32-36), 555 (pág. 175, 19-22), 571.

[356] Éste es el único testimonio conservado en que Crisipo califica el aire como un elemento 'ni pesado ni ligero'. En Gal., *Sobre las cualidades incorpóreas* vol. 19, págs. 477, 11-478, 3 Kühn = *SVF,* II 327, esta misma calificación (o ausencia de calificación) se predica de la materia.

[357] Cf. Plut., *Sobre el frío como elemento primero* 948C-949B, 952C-D.

[358] Además de la acepción genérica de *héxis* (cf. *supra,* n. 291), que hemos vertido como 'hábito' por ser de recurrente aplicación en el campo de la ética, con este término designaban los estoicos, en un uso restringido al ámbito de la naturaleza inorgánica, la 'fuerza de cohesión' que determi-

aire[359]: «Pues los cuerpos se mantienen cohesionados por efecto de estas vibraciones de aire. Y si cada una de las cosas que la fuerza de cohesión aglutina es de una cualidad determinada, la causa es el aire que las mantiene en cohesión, aire al que llaman 'dureza' en el hierro, 'solidez' en la pie- 1054A dra, y 'blancura' en la plata». Estas palabras contienen muchos elementos absurdos y contradictorios, porque, si el aire permanece tal cual es por naturaleza, ¿cómo es que lo negro se vuelve blancura en lo que no es blanco, lo blando dureza en lo que no es duro y lo liviano denso en lo que no es denso?[360]. Pero si al mezclarse con tales cosas sufre una alteración y se hace semejante a ellas, ¿cómo va a ser la fuerza de

na las cualidades principales de las cosas (dureza, blancura, etc.) según el grado de tensión del *pneûma* o hálito vital incardinado en su interior (cf. *supra*, n. 31). Si Plutarco emplea aquí la expresión 'vibraciones de aire' *(aêras)* es porque los propios estoicos a veces denominaban 'aire', a veces 'fuego' o 'éter', a veces 'hálito vital' al principio activo vivificador del Universo, que dinamiza e informa la materia cósmica y que, como entidad corpórea, está constituido de una mezcla especialmente sutil y rarefacta de aire y fuego (según la teoría del *pneûma* articulada por Crisipo): véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 288-289. El movimiento tensor del *pneûma*, que es de naturaleza ondulatoria y retorna sobre sí mismo, confiere unidad y coherencia a los cuerpos, tejiendo una estructura reticular y vertebrada que va más allá de la simple yuxtaposición de partes discretas o de una combinación de partes contiguas. Esa homogeneidad estable de su constitución interna es precisamente su 'fuerza de cohesión': cf. *SVF*, II 368, 391, 458, 473-474, 716, 989, 1013, 1132.

[359] *SVF*, II 449 (pág. 147, 40-43).

[360] La materia es sustrato pasivo e indeterminado de las cualidades de los cuerpos; el hálito vital (aire), que no puede existir separado de aquélla, moldea y vivifica el sustrato material desde dentro, infundiéndole las cualidades específicas de cada cuerpo. Por eso, Plutarco se refiere a la materia con estas locuciones negativas: «lo que no es...». Véase la definición estoica de materia que Plutarco parafrasea inmediatamente después, 1054A-B.

cohesión o potencia o causa de esas cualidades[361] si es dominada por ellas? Pues una transformación de esa especie, según la cual una cosa pierde sus propias cualidades, es propia de un principio pasivo, no activo, de un principio no cohesivo, sino totalmente exangüe. Sin embargo, en todas partes declaran que la materia es en sí misma un sustrato inerte e inmóvil de las cualidades, mientras que las cualida-
B des, que son vibraciones de hálito vital y tensiones de aire, informan y moldean cada cosa en aquellas partes de la materia donde se encuentran. Pero a ellos no les es posible hacer estas afirmaciones, si dan por supuesto que el aire es por naturaleza tal como antes hemos dicho. Pues si es fuerza cohesiva y tensión, hará que cada uno de los cuerpos se parezca a él mismo[362], de forma que sean negros y blandos. Pero si por la mezcla con aquéllos adquiere las formas contrarias a las que por naturaleza tiene, en cierto modo es materia de la materia, no causa ni potencia.

**44.** Que fuera del mundo hay un vacío infinito[363] y que lo infinito no tiene ni principio ni medio ni fin es una opinión expresada por él en muchas ocasiones. Y es precisamente por este motivo por lo que suprimen el movimiento

---

[361] Para las notas características del principio activo de los estoicos, cf. PLUT., *Noc. com.* 1085C-D: como 'tensiones de aire' y 'vibraciones de hálito vital', el principio activo es causa eficiente (*aitía*) de los cuerpos cualificados individualmente, potencia *(dýnamis)* cohesiva e integradora y modo de ser estable y homogéneo de las cosas *(héxis)*.

[362] Es decir, al aire.

[363] Para los estoicos, el vacío indeterminado se encuentra en el exterior del Universo; el mundo es un *continuum* corporal sin fisuras: cf. *SVF*, I 94-96, II 543. Los estoicos, sobre todo a partir de Crisipo, distinguieron terminológicamente entre el Universo *(tò hólon)*, provisto de límites, y el Todo *(tò pân)* ilimitado, que es el Universo y el vacío circundante: cf. *SVF*, II 522-525.

del átomo hacia abajo defendido por Epicuro[364], ya que en el infinito no hay forma de distinguir con el pensamiento si una cosa está arriba y otra abajo. Pero en el libro cuarto de *Sobre las cosas posibles,* tras haber establecido un lugar central y un espacio central[365], dice que el mundo está asentado sobre él. Ésta es la cita en su expresión literal[366]: «Por eso, incluso en el caso del mundo, el problema de si hay que decir de él que está expuesto a destrucción requiere, a mi juicio, una argumentación[367]. A mí, desde luego, me parece que la cuestión es más o menos así: a la naturaleza casi indestructible del mundo contribuye en muy poderosa medida el espacio ocupado por él, al estar situado en el centro; por- c

[364] Para el movimiento de los átomos en la física epicúrea, cf. *supra,* n. 186. Cf. PLUT., *Des. orac.* 425D; *Contra Colotes* 1111B-C.

[365] Al recurrir a estos conceptos espaciales, Plutarco utiliza terminología estoica: cf. *SVF,* I 95, II 503-505 y 508. El 'lugar' *(tópos),* uno de los cuatro incorpóreos del sistema estoico (cf. *supra,* n. 148), es el 'intervalo espacial' completamente ocupado por un cuerpo (el espacio del mundo está íntegramente ocupado por cuerpos); el 'vacío' *(kenón),* en cambio, es un concepto puramente negativo en la doctrina estoica y, en ese sentido, se define como la privación absoluta de corporeidad, susceptible sin embargo de ser ocupado por un cuerpo (como ocurre con el éter-fuego en la conflagración universal, que se dilata a través del vacío); por último, el 'espacio' *(chṓra)* es el intervalo en parte ocupado por un cuerpo, en parte vacío: este concepto se aplica propiamente al espacio que, en la configuración actual del mundo, está vacío pero que, en la conflagración universal, es ocupado enteramente por el fuego primordial en que todas las cosas se consumen: cf. *supra,* n. 324, n. 348).

[366] *SVF,* II 551 (pág. 174, 9-17). Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 425D-E; *Sobre la cara visible de la luna* 925F-926A.

[367] Crisipo se refiere aquí a la naturaleza perecedera del mundo en cuanto *diakósmēsis* (cf. *supra,* n. 324), sometido como está a un cíclico proceso de destrucción y regeneración. El argumento demostrativo de la destructibilidad del mundo es la doctrina de la conflagración universal, con la que Crisipo declara su acuerdo. Con todo, concede al mundo una suerte de indestructibilidad sucedánea ('casi indestructibilidad'), motivada por el hecho de ocupar siempre un espacio fijo y estable del vacío.

que, si imagináramos que está en otro sitio, la destrucción se
D aferraría a él por completo». Y luego, poco después: «Porque, de alguna manera, ha sido por azar como la sustancia[368] ha venido ocupando el centro eternamente, siendo al instante de tal naturaleza que no está expuesta a destrucción según otro principio constitutivo, mas tampoco por azar ⟨y⟩, en virtud precisamente de eso, es eterna»[369].

Estas afirmaciones contienen una contradicción visible y manifiesta, al admitir en el infinito un lugar central y un espacio central[370]. Pero hay una segunda contradicción menos evidente pero más irracional que la primera. En efecto, cuando piensa que el mundo no se mantendría inmune a la des-

[368] La indestructibilidad, en el pleno sentido de la palabra, es un rasgo esencial de la 'sustancia' *(ousía)* o materia prima del Universo, el 'principio pasivo' e indeterminado que, unido *ab aeterno* con el principio activo, constituye el 'ser' *(ousía)* de todas las cosas y, como tal, no es susceptible de aumento ni de disminución. Además de su acepción universal, que es la aquí usada por Crisipo, la sustancia lo es también de las partes del cosmos: en este sentido, sí está sujeta a aumento y disminución, pero la suma total permanece idéntica a sí misma. Cf. *SVF,* I 85, 87; II 316-318.

[369] La sustancia es eterna por ser uno de los dos principios *(archai)* de todas las cosas; además de este «otro modo» de ser eterna, lo es también accidentalmente, porque ocupa un espacio central y allí permanece por toda la eternidad.

[370] La crítica de Plutarco parece en principio fundada, si tenemos en cuenta que cita con escrupulosa literalidad dos pasajes de Crisipo, donde éste afirma expresamente que el mundo y/o la sustancia ocupan un espacio central o intermedio. Esto sólo puede apuntar a un espacio central del vacío circundante. Pero ello supone admitir que, en el vacío, existen vectores espaciales, justo lo que Crisipo había negado cuando criticaba la doctrina epicúrea del movimiento rectilíneo de los átomos. Se han dado varias explicaciones para salvar a Crisipo de esta contradicción flagrante consigo mismo: véanse Pohlenz, *La Stoa...*, I, págs. 146-147, n. 3; Sambursky, *Physics...*, pág. 112; Bréhier, *La théorie...*, págs. 44-47; Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, págs. 29-30; Hahm, *The origins...*, págs. 260-266; K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden, Brill, 1995, págs. 336-339; Boys-Stones, «Locating the cosmos...», págs. 577-585.

trucción si por azar tuviera su asiento en otra parte del vacío, es evidente su temor a que, como las partes de la sustancia se mueven hacia el centro, se produzca una disolución y destrucción del mundo. Pero no tendría miedo de ello E si no considerase que los cuerpos se mueven por naturaleza desde todas partes hacia el centro —el centro no de la sustancia, sino del espacio que circunda la sustancia[371]: ese centro del que ha dicho muchas veces que es imposible y contrario a la naturaleza, porque en el vacío no existe medio de distinguir si los cuerpos son atraídos hacia una dirección o hacia otra y porque la causa del movimiento es el sistema del mundo, según el cual ⟨todas sus partes⟩ tienden a desplazarse desde cualquier sitio hacia el lugar central y medio de aquél[372]. Bastará citar a este propósito una frase tomada del libro segundo de *Sobre el movimiento*. Tras haber señalado, en efecto, que el mundo es un cuerpo perfecto, pero que no F son perfectas las partes del mundo porque están en una dis-

---

[371] Esta inferencia de Plutarco sí es totalmente infundada: se trata de una extrapolación arbitraria al centro del vacío del movimiento centrípeto natural de los elementos cósmicos, cuando tal movimiento sólo tiene sentido en el interior del mundo y, por tanto, se dirige hacia el centro no del vacío, sino del Universo. Crisipo apoyaba su tesis de la inmutabilidad local del mundo en la doctrina de la equivalencia de las presiones que ejercen los elementos desde todas sus partes hacia el centro (cf. *SVF*, II 549, 554, y los pasajes citados *infra* por Plutarco en este mismo capítulo). Es en este sentido como hay que interpretar la afirmación de que el espacio central ocupado por el mundo contribuye a su indestructibilidad: si se desplazase de lugar, sería por efecto de un desequilibrio de las presiones y movimientos tensores que operan en el Universo, que empujaría el mundo en una dirección determinada; pero eso, al mismo tiempo, supondría la inmediata destrucción del cosmos, por no estar garantizada la cohesión interna entre los elementos, que se dispersarían y se disgregarían en medio del vacío.

[372] Cf. *supra*, n. 354.

posición relacional respecto al conjunto del Universo[373] y no existen por sí mismas, y tras haber explicado el movimiento de aquél como el de un sistema que a través de todas sus partes se mueve por naturaleza hacia su propia permanencia y cohesión, no hacia su disolución y disgregación, ha añadido lo siguiente: «Puesto que el Universo en su totalidad despliega esta tensión y este movimiento hacia sí mismo[374], y las partes tienen este movimiento a causa de la na-
1055A turaleza del cuerpo, es una hipótesis convincente que el primer movimiento natural de todos los cuerpos sea hacia el centro del mundo, el del mundo porque es así como se mueve hacia sí mismo, y el de las partes en la medida en que son sus partes».

Luego, amigo mío —diría alguien—, ¿qué ha sucedido para que te hayas olvidado de estos argumentos hasta el punto de declarar el mundo expuesto a disolución y destrucción si por casualidad no hubiera ocupado el espacio central? Pues si por naturaleza se inclina por sí mismo siempre hacia su propio centro y sus partes tienden hacia éste desde cualquier sitio, se traslade donde se traslade en el vacío, permanecerá inmune a la destrucción y a la disgregación al mantenerse en cohesión y revestirse a sí mismo de tales mo-
B vimientos. Pues lo que se disgrega y se dispersa sufre este proceso por separación y disolución de cada una de sus partes, que se desliza desde el lugar que es contrario a su naturaleza hacia el lugar que le es propio[375]. Tú, sin embargo, cuando piensas que si el mundo fuera colocado en otro lugar

---

[373] Acerca de la relación de las partes con el todo en el estoicismo, cf. Sexto Empír., *Contra los profesores* IX 336-338, y XI 24. Sobre la perfección del Universo y la imperfección de las partes, véase Long-Sedley, *The Hellenistic philosophers*..., I, pág. 178.

[374] Para el movimiento tensor, cf. *supra*, n. 358.

[375] Cf. *supra*, n. 354.

del vacío estaría sujeto a una destrucción tan completa, y te expresas en estos términos y por eso buscas un centro en el vacío, que por naturaleza no tiene ningún centro, pasas por alto aquellas 'tensiones' y 'cohesiones' y 'tendencias' tuyas, como si no diesen garantía alguna de conservación, mientras que al lugar que ocupa el mundo has atribuido la causa entera de su permanencia[376].

Sin embargo, como si tuvieras la ambición de refutarte a ti mismo, a las palabras que has dicho antes encadenas las siguientes[377]: «Del modo en que se mueve cada una de las partes, mientras está naturalmente unida al resto, así también es razonable que se mueva por sí misma, aun en el caso c
de que, por poner un ejemplo, imagináramos y supusiéramos que ella está en algún espacio vacío de este mundo. Pues tal como se mueve desde cualquier sitio hacia el centro mientras está en cohesión con las demás partes, permanecerá en este movimiento aun en el caso de que, por poner un ejemplo, se hiciera de súbito el espacio vacío alrededor de ella». Luego ninguna parte que se quiera, si está rodeada de vacío, pierde la inclinación que la dirige hacia el centro del mundo, pero el mundo mismo, si el accidente no le proporciona el espacio central del vacío, destruirá su tensión cohe-

---

[376] Crisipo no le atribuye la causa entera de su permanencia, como dice Plutarco, sino la causa accidental, siendo la naturaleza misma de la sustancia la causa esencial: cf. *supra*, n. 369. Por otro lado, las tensiones e inclinaciones que Plutarco recuerda a Crisipo, como si éste no las hubiese tenido en cuenta, son precisamente las causas que el estoico alegaba para explicar la inmutabilidad del mundo en el centro del vacío: cf. *supra*, n. 371.

[377] *SVF*, II 550 (págs. 622, 35-623, 4). Según Sambursky (*Physics*..., págs. 112-113), este movimiento natural de las partes hacia el centro, incluso cuando están desconectadas del Universo en su conjunto (como si se hiciese vacío alrededor de ellas), es una especie de movimiento inercial intuido por Crisipo.

siva y todas las partes de la sustancia del mundo se moverán unas en una dirección y otras en otra.

D 45. Si las palabras anteriores contienen enormes contradicciones con su doctrina física, se contradice ya incluso con su doctrina sobre Dios y la Providencia el hecho de que, al expresar aquellas opiniones, atribuye a éstos las causas más triviales y les arrebata la más importante y principal. ¿Qué es, en efecto, más importante que la permanencia del mundo y el que la sustancia, formando un todo con sus partes, se mantenga en cohesión consigo misma? Pero esto, según Crisipo, ha sucedido accidentalmente. Pues si el lugar que ocupa el mundo en el espacio es causa de su indestructibilidad, y esto ha sucedido por azar, está claro que la conservación del conjunto del Universo es obra del Azar, no del Destino y de la Providencia[378].

46. Y su doctrina de las cosas posibles ¿cómo no va a
E contradecirse con su doctrina del Destino? Pues si para Crisipo lo 'posible' no es, como sostiene Diodoro, aquello que o bien es verdad o bien lo será[379], sino que todo cuanto es

[378] Plutarco interpreta como azar o casualidad el hecho contingente de que la sustancia ocupe un espacio central del vacío. Sobre la incompatibilidad del azar con el punto de vista estoico de la Providencia y del Destino, cf. *supra,* n. 189.

[379] Es ésta la célebre definición de 'posible' defendida por el dialéctico Diodoro Cronos (cf. *supra,* n. 34, n. 57), que construyó el así llamado 'Argumento Dominador' para justificarla (cf. Plut., *Noc. com.* 1070D). Este argumento está compuesto de tres premisas de las cuales una es imposible de conciliar con las otras dos, de tal modo que la necesidad de descartar una de las tres conduce a la definición de la posibilidad. Así, en el caso de Diodoro, de las tres premisas propuestas (1. Toda proposición pasada es necesaria; 2. De una proposición imposible no se sigue una proposición posible; 3. Una proposición posible es aquella que no es ni será verdadera), el rechazo de la tercera premisa permite construir un silogismo en el

susceptible de suceder, aunque no vaya a suceder, es posible[380], serán posibles muchas cosas que no están de acuerdo con el Destino. ⟨En consecuencia⟩, o el Destino pierde su fuerza insuperable, ineluctable y omnipotente, o, si éste es

---

en el que la conclusión necesaria es el enunciado contrario a la premisa rechazada: una proposición (o un evento) posible es aquella que es verdadera o será verdadera. Para rechazar la tercera premisa de su argumento, Diodoro se apoyaba en el hecho incuestionable de que todo evento pasado es necesario (premisa mayor); si hubiera sido posible un evento que no era verdad ni llegaría a serlo en el futuro (tercera premisa rechazada), de lo posible se habría seguido lo imposible (porque tal evento no sucedió), negando así la premisa menor del silogismo, que él consideraba irrefutable. De esta manera, Diodoro sacaba las últimas consecuencias de un problema lógico planteado por Aristóteles en *Sobre la interpretación* 18a34 ss.: si toda proposición es o verdadera o falsa, ningún evento futuro será contingente, sino que todo cuanto sucederá es necesario. Para la polémica antigua sobre el Argumento Dominador de Diodoro, cf. Epicteto, II 19, 1-9; Cic., *Had.* 11-20 = *SVF,* II 954; Alej. Afrod., *Comentario a los 'Analíticos primeros' de Aristóteles,* págs. 183, 34-184, 6 Wallies. Los problemas de interpretación que plantea este argumento han dado lugar a una literatura secundaria inmensa; destacamos aquí el útil resumen de Mates, *Lógica...*, págs. 68-76 y J. Barnes-S. Bobzien-M. Mignucci, «Logic», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 86-92.

380 A esta definición de 'posible' llegó Crisipo negando la segunda premisa de Diodoro (cf. Cic., *Had.* 7 y 14) y admitiendo la primera y la tercera: así, ciertos sucesos que no son verdad ni lo serán son sin embargo posibles, así como aquellos eventos que, no siendo verdaderos, lo serán en el futuro. El trasfondo de la teoría estoica de las posibilidades tiene connotaciones éticas: muchas posibilidades entran en la ruleta de la existencia, pero las circunstancias concretas de cada caso, aparejadas al Destino *(confatalia:* entre ellas se cuenta la voluntad libre del sujeto), reducen a una sola la que efectivamente tendrá lugar, salvando la concatenación necesaria de causas y efectos que exige la teoría estoica del Destino. Era ésta una forma de salvar la responsabilidad moral del sabio, poniéndolo en la tesitura de tener que elegir entre varias posibilidades de actuación: véase Baldassarri, *Gli opuscoli...*, I, págs. 132-133, n. 115. Para la doctrina de los *confatalia,* cf. Cic., *Had.* 30 y *SVF,* II 998a (pág. 292, 28-30).

como lo considera Crisipo, la susceptibilidad de que algo suceda se precipitará muchas veces en lo imposible. Y todo lo que es verdad será necesario al ser apresado por la necesidad más importante de todas, mientras que todo lo que es falso será imposible, al tener en su contra la causa más poderosa para que se vuelva verdadero[381]. En efecto, si ha sido decretado por el Destino que alguien muera en el mar, ¿có-
F mo puede ser éste susceptible de morir en tierra? ¿Por qué va a ser posible que el de Mégara vaya a Atenas si el Destino se lo impide?[382].

**47.** Pero además lo que dicen acerca de las representaciones[383] también se contradice abiertamente con el Destino. En efecto, para demostrar que la representación no es causa completa[384] del asentimiento, ha escrito que, si las represen-

---

[381] En uno y otro caso, respectivamente, el Destino como necesidad ineluctable de que una proposición verdadera sea siempre verdadera y como imposibilidad invencible de que una proposición falsa deje de ser falsa. Plutarco adapta a la doctrina estoica del Destino como serie o cadena necesaria de causas y efectos (cf. *SVF,* II 925 [pág. 266, 36-37]) las definiciones crisipeas de las proposiciones necesarias e imposibles (cf. Dióg. Laerc., VII 75-76). En el debate iniciado por Diodoro y continuado por los estoicos, estas proposiciones (posibles, imposibles, necesarias y no necesarias) servían para deslindar los conceptos de posibilidad y necesidad. Sin embargo, Plutarco olvida que para Crisipo una proposición verdadera referida al futuro no por ello es necesaria, a no ser que se vea cumplida: cf. Alej. Afrod., *Sobre el destino* 10, pág. 177, 7-14 Bruns = *SVF,* II 961. Véase Bréhier, *Chrysippe...,* págs. 185-191.

[382] Se trata de ejemplos tradicionales en el debate sobre la contingencia de los sucesos futuros, que apasionó a los estoicos en su oposición a Diodoro: cf. Cic., *Had.* 12; Alej. Afrod., *Comentario a los 'Analíticos primeros' de Aristóteles,* pág. 183, 33-184, 5 Wallies.

[383] Cf. *supra,* n. 53.

[384] Con su teoría de las causas, Crisipo trataba de salvar la responsabilidad humana en las decisiones morales, sin que ello supusiera un menoscabo para su doctrina del Destino *(Heimarménē)* como cadena ineluctable

taciones producen el asentimiento de forma autosuficiente, los sabios serán perjudiciales al suscitar representaciones falsas: porque muchas veces los sabios se sirven de lo que es falso en su trato con los necios y les ofrecen una representación seductora, que no es, sin embargo, causa del asen- 1056A timiento, ya que en ese caso será también causa de la falsa suposición y del engaño[385].

---

de causas y efectos. En cualquier evento, los estoicos distinguían una causa 'inicial' o 'antecedente' *(prokatarktikè aitía)*, que ofrecía el estímulo externo para dar inicio al proceso causal, y una causa 'completa' o 'determinante' *(autotelès aitía)*, que produce el efecto por sí misma en cuanto que es inherente a la naturaleza del objeto implicado en la cadena causal. El ejemplo típico es el del cilindro rodando por una pendiente: el efecto de rodar es causado inicialmente por la fuerza suministrada al cilindro desde fuera, pero el cilindro no rodaría si su propia naturaleza no fuera esférica; ésta es la causa completa: cf. Cic., *Had.* 41-44 = *SVF,* II 974 (págs. 282, 32-283, 38); Aulo Gel., VII 2, 1-15 = *SVF,* II 1000; Aulo Gel., XIX 1, 15-20 = Epict., frag. 9. Véanse Forschner, *Die Stoische Ethik...*, págs. 90-97; R. J. Hankinson, «Determinism and indeterminism», en Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 529-531. Si aplicamos este esquema causal al proceso cognoscitivo, las representaciones son las causas antecedentes del conocimiento y, puesto que nos vienen determinadas, están inmersas en la cadena ineluctable del Destino; sin embargo, es en última instancia el sujeto cognoscente quien decide aceptar o no tales representaciones, dando o no su asentimiento. La causa completa de la aprehensión es, pues, la naturaleza moral de la persona, que, con su mayor o menor fuerza anímica, resiste o cede a una representación falsa: cf. Cic., *Had.* 39 = *SVF,* II 974 (pág. 282, 20-32).

[385] Cf. *supra,* n. 224. A los sabios, que viven instalados en la verdad, les es imposible ser perjudiciales (cf. *SVF,* III 587-588) y producir falsos asentimientos (cf. *SVF,* III 567), pero eso no les impide decir cosas falsas (que los estoicos distinguían de la acción de mentir, realizada con la intención de engañar) en casos de necesidad y siempre con vistas a un bien superior (cf. Estob., II 7, 11m, 94-101 = *SVF,* III 554; Sexto Empír., *Contra los profesores* VII 44-45 = *SVF,* II 132 [pág. 42, 35-39]): tampoco en este caso concreto serían responsables de perjudicar a los necios, porque las representaciones no producen de forma automática el asentimiento, sino que éste depende de cada cual.

Pues bien, si alguien transfiriera estas palabras desde el sabio al Destino y afirmara que los asentimientos no surgen a causa del Destino, porque en tal caso a causa del Destino habrá asentimientos falsos y suposiciones y engaños, y los hombres serán perjudicados a causa del Destino[386], el argumento que exime al sabio de ser perjudicial demuestra al mismo tiempo que el Destino no es causa de todas las cosas. En efecto, si los hombres no se atienen a meras opiniones ni
B reciben perjuicios a causa del Destino, es evidente que tampoco cumplen acciones rectas ni son sensatos ni conciben firmes pensamientos ni reciben beneficios a causa del Destino, sino que se va al traste aquello de que el Destino es causa de todas las cosas[387].

---

[386] Cf. *infra*, n. 396. Igual que al sabio, al Destino le está prohibido ser perjudicial, porque, según los estoicos, se identifica con la Providencia (cf. Estob., I 5, 15, 21-28 = *SVF*, II 913 [pág. 264, 14-21]) y ésta gobierna el Universo con la vista puesta en el bien del mundo y de los seres que en él habitan. Para Plutarco, si el Destino no perjudica a los hombres, tampoco los beneficia, puesto que, en ese caso, toda la vida moral del ser humano (para lo bueno y para lo malo) dependería de nosotros.

[387] En realidad, la transferencia del argumento de las representaciones desde el hombre sabio al Destino no está documentada en ninguna de nuestras fuentes y viene seguramente motivada por la estrategia polémica de Plutarco. Esto le lleva a plantear el problema del Destino en Crisipo en unos términos inexactos: o el Destino es causa completa en sí misma pero entonces nuestras representaciones producen automáticamente un efecto necesario, sin que medie el asentimiento, o es causa antecedente pero entonces el Destino no tiene la potencia ineluctable que le atribuye Crisipo. En realidad, éste sostenía que el Destino era la cadena completa de las causas y sus efectos y en su irresistible avance comprendía tanto las causas antecedentes como las causas completas en sí mismas. Por eso Plutarco desarrolla argumentos para los dos supuestos (en el primero se lo atribuye a Crisipo; en el segundo parece tratarse de una interpretación de la doctrina de Crisipo), aunque, al hacerlo, los enfrenta como alternativas de un dilema. Véase la lúcida discusión de esta problemática en Donini, «Plutarco e il determinismo di Crisippo»..., págs. 25-32.

Y quien diga que Crisipo consideraba el Destino causa no completa en sí misma, sino tan sólo antecedente de esas acciones, demostrará a su vez que éste se contradice consigo mismo en los pasajes en que se vuelca en desmesurados elogios hacia Homero porque hace decir a Zeus:

*ambas cosas soportad: cualquier mal que os envíe a cada [uno*[388]

lo mismo que cualquier bien; o aplaude a Eurípides cuando dice[389]:

*Oh Zeus, ¿por qué debiera decir de los miserables*
*mortales que son sensatos? Pues de ti dependemos,*
*y hacemos tales cosas si tú acaso las juzgas sensatas.*

Y no sólo se contradice en estos pasajes, sino también en aquellos otros donde suscribe de su puño y letra su completa conformidad con esas palabras y finalmente dice que ninguna cosa está en reposo ni se mueve —ni siquiera la más insignificante— si no es de acuerdo con la Razón de Zeus, que es la misma que el Destino[390]. C

Además, la causa antecedente es más débil que la causa completa y no alcanza su objeto si es superada por otras fuerzas que le oponen resistencia, pero el Destino es declarado por Crisipo causa invencible, inquebrantable e inexorable y por eso le asigna los nombres de Átropo y Adrastea y Necesidad y —en tanto que a todos impone un término—

[388] *Ilíada* XV 109.
[389] *Suplicantes* 734-736.
[390] Cf. *supra,* 1050A-E y PLUT., *Noc. com.* 1076E. Para la identificación de Zeus con el Destino, cf. *supra,* 1050B y n. 285.

Determinación[391]. Pues bien, ¿acaso diremos que los asen-
D timientos no están en nuestra mano, ni las virtudes ni los vicios, ni el cumplir rectas acciones ni el cometer errores morales, o diremos que el Destino es deficiente, el término decretado indeterminado y los movimientos y estados de Zeus imposibles de cumplir?[392]. Pues, de estas alternativas, la primera es consecuencia de que el Destino sea causa completa de aquellas cosas, la segunda de que tan sólo sea causa antecedente, puesto que, si es causa completa de todo, el Destino suprime la autonomía de nuestras decisiones y el libre albedrío, mientras que si es causa antecedente pierde su capacidad de ser inquebrantable y de cumplir plenamente su efecto.

Y es que ha escrito no en uno ni dos pasajes, sino en
E muchos —y aún más en todos sus tratados de física—, que a las naturalezas y movimientos particulares les salen al paso muchos obstáculos e impedimentos, mientras que a la naturaleza del Universo en su conjunto no le surge ninguno[393].

---

[391] Cf. PLUT., frag. 21 SANDBACH. Átropo, una de las Moiras, era etimologizada por los griegos como 'Sin-vuelta'; Adrastea, una de las ninfas que, en la gruta cretense, cuidó de Zeus niño con sus sirvientes los Curetes, como 'La Inevitable'; de Determinación *(Peprōménē)* da el propio Plutarco la explicación etimológica: 'La que impone límites'; finalmente, para Necesidad *(Anánkē)* se proponían diversas etimologías (cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, págs. 596-597, n. a).

[392] Este vocabulario revierte irónicamente contra Crisipo la terminología típicamente estoica del Destino: «se cumplía la voluntad de Zeus» *(Ilíada* I 5 [cf. *supra,* 1050B]), verso parafraseado hasta la extenuación por Crisipo; el Destino es también una fuerza determinada y perfectamente cumplida *(SVF,* II 914 [pág. 265, 10-11]); el Destino carece de deficiencia alguna, porque entreteje las causas de cada evento sin deficiencia ni discontinuidad (cf. *SVF,* II 913 [pág. 265, 5-7]).

[393] El movimiento del Universo es el Destino como cadena necesaria de causas y efectos, que tiene vigencia plena en todo el mundo. Pero esto se contradice con la restrictiva identificación del Destino con la causa an-

¿Y cómo es que el movimiento del Universo en su conjunto, que se extiende a los movimientos particulares, está en sí mismo libre de estorbos y de impedimentos si éstos son estorbados e impedidos?[394]. Pues tampoco está libre de estorbos la naturaleza del hombre, si no lo está la del pie o la de la mano, ni el movimiento de una nave podría estar libre de impedimentos, si las actividades relacionadas con la vela y el remo tropiezan con determinados impedimentos.

Pero aparte de eso, si las representaciones no tienen lugar de acuerdo con el Destino, ⟨tampoco debe ser el Destino causa⟩ de los asentimientos; pero si los asentimientos tienen lugar, según dicen, de acuerdo con el Destino, ya que produce representaciones que conducen al asentimiento[395], ¿cómo no va a estar en contradicción consigo mismo el Destino, si muchas veces produce, en los asuntos más importantes, F representaciones divergentes y que desvían la mente hacia hipótesis contrarias? ¿Cómo no va a contradecirse el Destino si, cuando eso ocurre, los estoicos afirman que quienes se adhieren a una de ellas y no suspenden el juicio se equivocan y, si ceden a representaciones inciertas, se precipitan, si ceden a representaciones falsas, se engañan y si ceden a representaciones comúnmente imposibles de aprehender, se

---

tecedente. Desde este punto de vista, el Destino se parecería más bien a los movimientos particulares, que tropiezan con continuos obstáculos, igual que las representaciones tropiezan con el obstáculo insalvable del asentimiento libre del ser humano.

394 Cf. *supra,* 1050C.

395 Crisipo aceptaba que el asentimiento se produce de acuerdo con el Destino en el sentido de que para que haya actos de asentimiento es necesario el estímulo de las representaciones, que sí vienen determinadas completamente por el Destino: cf. Cic., *Fad.* 42- 44 = *SVF,* II 974 (pág. 283, 12-38).

atienen a meras opiniones?[396]. Con todo, de las tres posibilidades, debe ser cierta una: o ninguna representación es obra del Destino, o toda aceptación de la representación, esto es, todo asentimiento es infalible, o ni siquiera el Destino mis-
1057A mo es irreprensible. No sé, en efecto, en qué medida está libre de reproche el Destino al producir tal clase de representaciones, si lo que merece reproche es seguirlas y ceder a ellas, no plantarles cara ni combatirlas[397].

Por otro lado, en sus disputas con los académicos, ¿de qué trata el argumento más recurrente esgrimido tanto por el propio Crisipo como por Antípatro?[398]. De que no hay ni acción ni impulso sin asentimiento y expresan fantasías y vanas suposiciones los que opinan que, al producirse una representación apropiada, el impulso surge de inmediato, sin haber cedido ni haber dado el asentimiento[399]. Sin embargo, dice a su vez Crisipo que tanto Dios como el sabio suscitan
B representaciones falsas, no porque deseen que nosotros asintamos y cedamos a ellas, sino tan sólo para que actuemos y

[396] El Destino, que los estoicos identificaban con la Providencia, se contradice consigo mismo porque actuaría contra los designios del buen gobierno universal que se le supone, ya que produce errores de todo tipo (suposición, engaño y opinión: cf. *SVF,* II 131, III 548) al obligar al sujeto a enfrentarse a representaciones contradictorias. Sobre la eventual conveniencia de que el sabio estoico suspenda el juicio, cf. *supra,* n. 45.

[397] Plutarco parece presumir aquí que el asentimiento es un proceso pasivo por el que el sujeto se hace cargo de una representación cediendo sin más ante ella, pero, como él mismo reconoce en *Sobre la virtud moral* 447A, los estoicos lo consideraban una 'actividad del principio rector'.

[398] Acerca de las contiendas entre estoicos y académicos en torno a la teoría del conocimiento, cf. *supra,* n. 53.

[399] Cf. *supra,* 1036A-B. Era ésta la posición de los académicos Arcesilao y Carnéades, quienes, tras rechazar la doctrina estoica de que el asentimiento es necesario para la acción, sostenían que los impulsos surgen directamente de las representaciones, que nos guían naturalmente hacia aquello que nos es propio o afín *(oikeîon):* cf. Plut., *C. Col.* 1122A-D.

dirijamos nuestro impulso hacia lo que se nos presenta a los sentidos; pero nosotros, al ser necios, damos por debilidad nuestro asentimiento a tales representaciones[400]. No es ni de lejos difícil de observar la confusión y la divergencia de estos argumentos consigo mismos. En efecto, el que no desea que aquellos en quienes induce las representaciones den su asentimiento, sino tan sólo que actúen, sea Dios o un sabio, sabe que para la acción bastan las representaciones y sobran los asentimientos; de igual modo, si es consciente de que la representación separada del asentimiento no presta impulso para la acción pero infunde representaciones falsas y seductoras, es culpable, con intencionalidad, de que se precipiten y cometan errores morales al dar su asentimiento a represen- c
taciones imposibles de aprehender.

[400] Crisipo establecía una diferencia radical entre la actitud del sabio y la del necio enfrentados a representaciones seductoras pero falsas: el sabio no dará el asentimiento, sino que guardará cautela hasta decidir sobre la veracidad o falsedad de tales representaciones; el necio, por el contrario, dará el asentimiento por debilidad y su acción estará viciada de antemano, por estar fundada en un asentimiento precipitado. Plutarco parece atribuir a Crisipo la posibilidad de que el necio se vuelque en la acción de un modo por así decir mecánico e irreflexivo, sin haber dado previamente su asentimiento. Desde este punto de vista, la noción de impulso automático hacia los fenómenos, defendida por Arcesilao contra los estoicos, sería reservada por Crisipo para demostrar la completa irracionalidad de la conducta del hombre necio (para toda esta problemática, véase Ioppolo, *Opinione...*, págs. 134-136). Sin embargo, esta interpretación echaría al traste uno de los puntos clave de la teoría del conocimiento estoica. Otra posible lectura de este pasaje ha sido dada por Babut, «Polémique et Philosophie...», págs. 31-33: cuando Dios o el sabio suscitan representaciones seductoras en el necio no lo hacen porque deseen en sí mismo su asentimiento precipitado, sino porque esperan que actúen de acuerdo con la economía del Universo: es claro que si su alma es débil darán su asentimiento precipitadamente y cometerán errores morales.

# ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS *



* En la relación de pasajes figuran entre paréntesis las ocurrencias de nombres propios no respaldados por el texto griego original, pero que ha parecido oportuno introducir en la versión castellana por motivos de claridad.

# ÍNDICE DE OBRAS MENCIONADAS POR PLUTARCO

# ÍNDICE DE PASAJES DEL *TIMEO* DE PLATÓN MENCIONADOS EN LOS *TRATADOS PLATÓNICOS* DE PLUTARCO

# ÍNDICE DE PASAJES DE LOS *TRATADOS ANTIESTOICOS* RECOGIDOS EN *STOICORUM VETERUM FRAGMENTA* (*SVF*)*

*Las contradicciones de los estoicos*



* En las notas a la traducción, se ha remitido a la cita exacta de los fragmentos de H. von Arnim (*SVF*) en aquellos pasajes donde Plutarco ofrecía *ipsissima verba* de Crisipo; Aquí recogemos todos los pasajes de los *Tratados antiestoicos* reunidos en *SVF*

*Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*

# ÍNDICE GENERAL

## TRATADOS PLATÓNICOS

TRATADOS ANTIESTOICOS



ÍNDICES